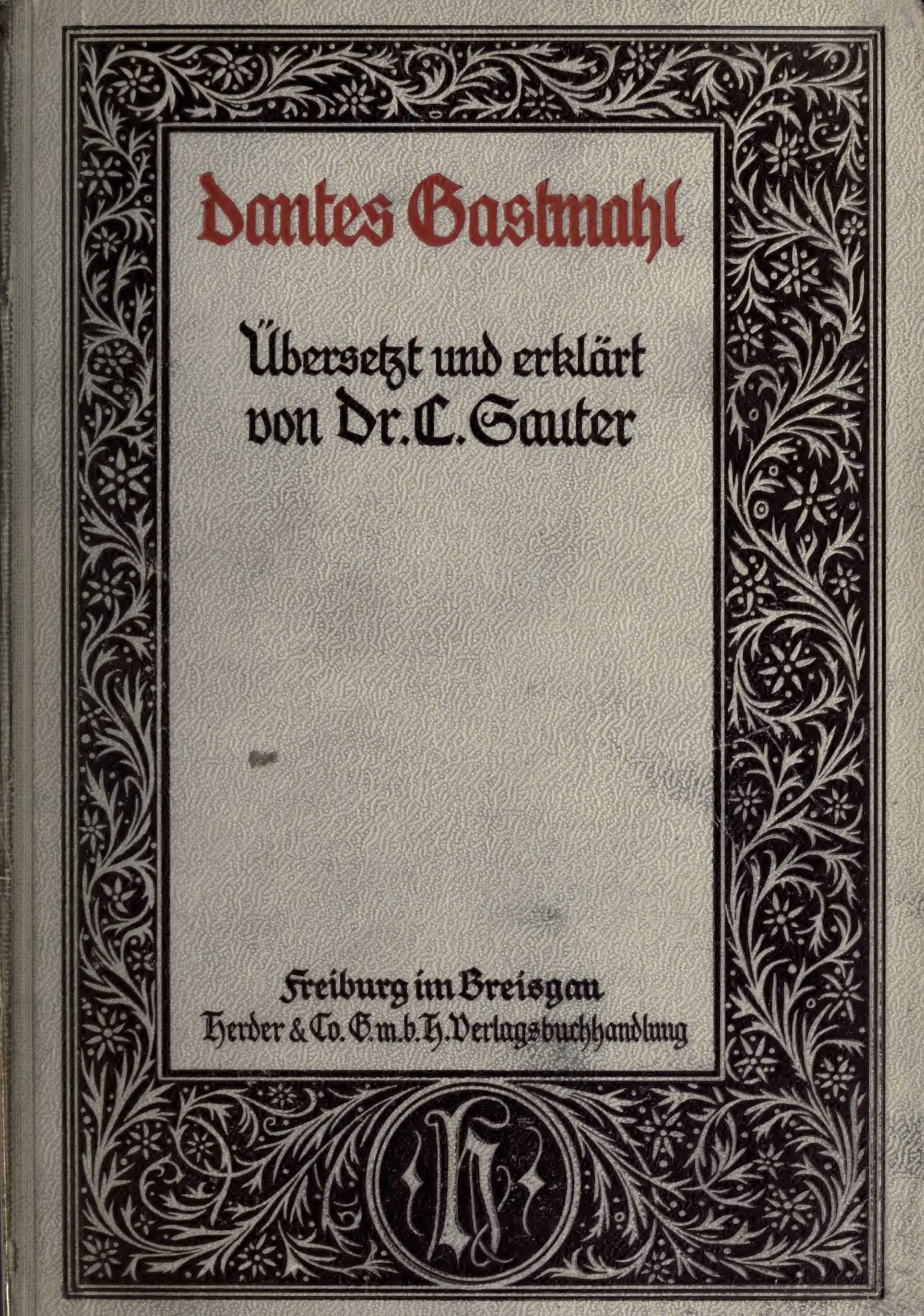
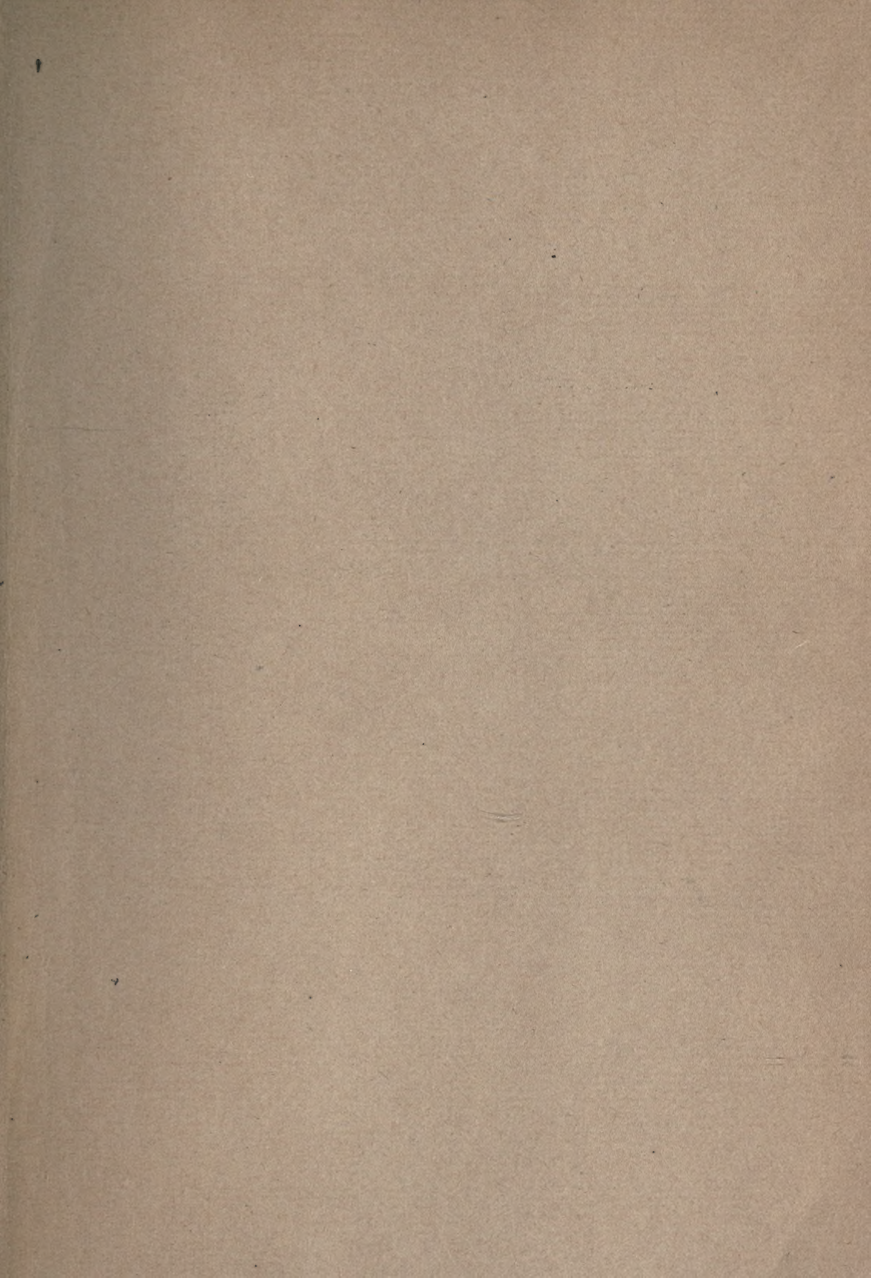
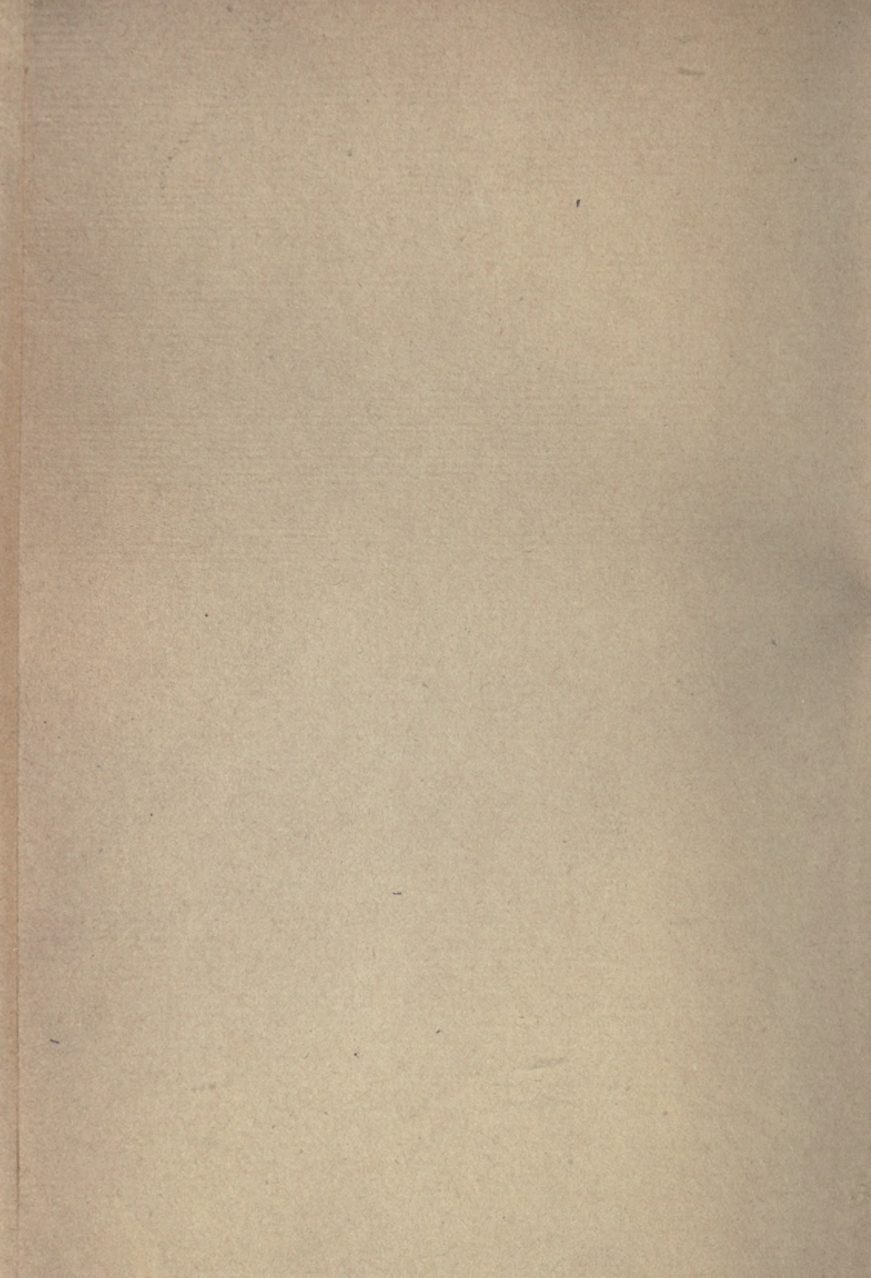
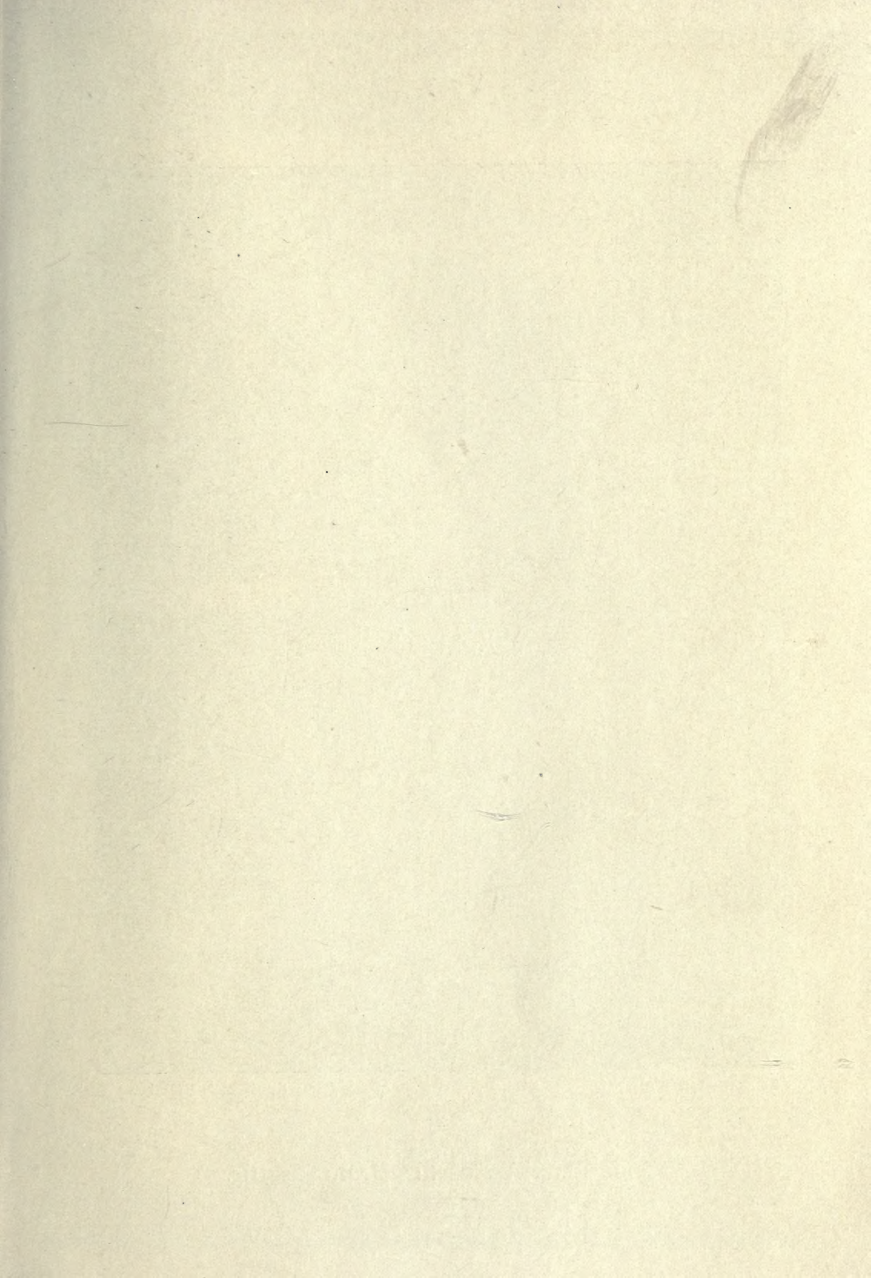

Dantes Gastmahl
Übersetzt und erklärt
von Dr. C. Sauter
Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung


Ex Libris Dr. med. Bernhard Lachmann.





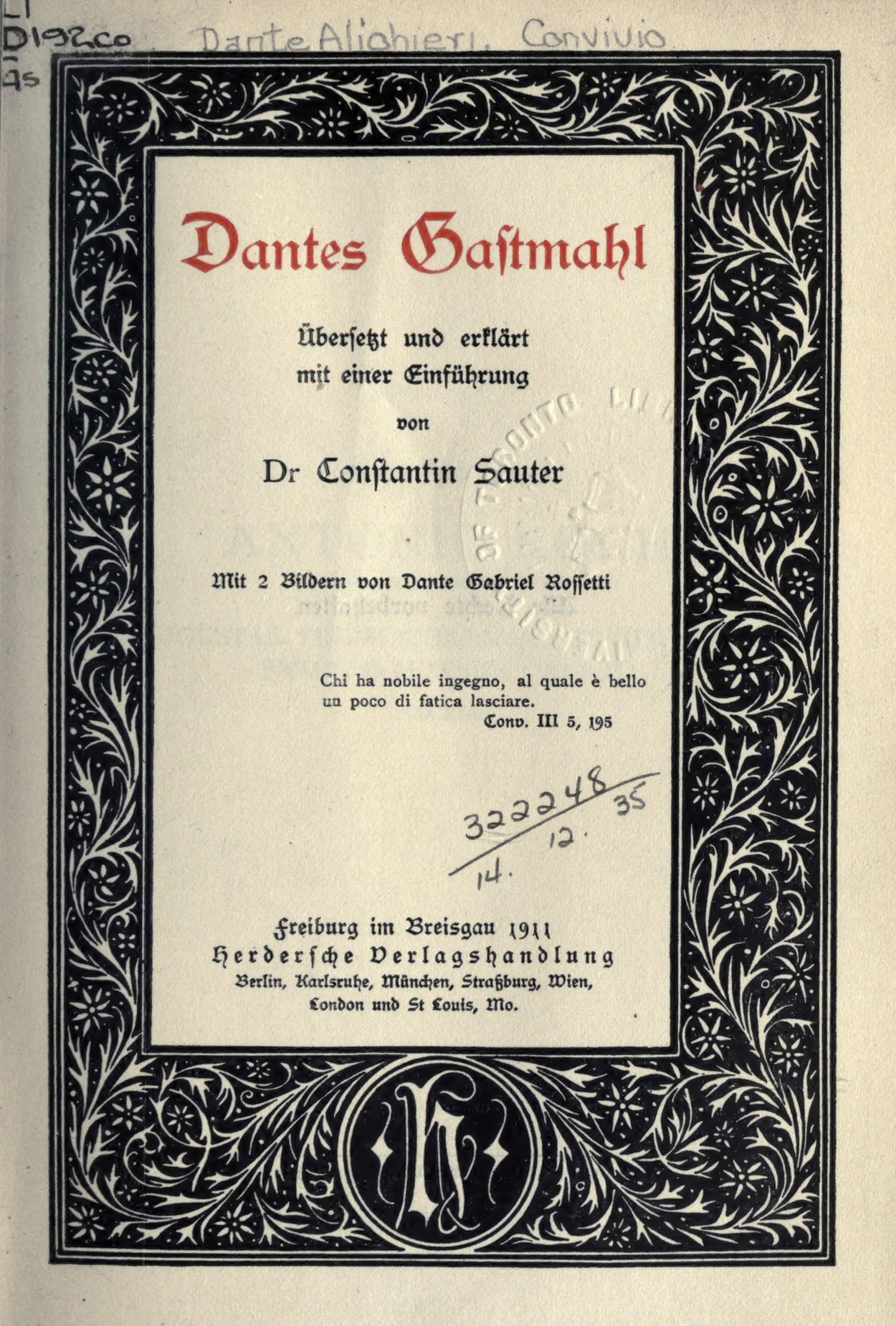
Dantes Gastmahl





London, Tate Galery. (Phot. Franz Hanfstängl, München.)

Dante Gabriel Rossetti: Beata Beatrix.



Dantes Gastmahl

Übersetzt und erklärt
mit einer Einführung
von

Dr Constantin Sauter

Mit 2 Bildern von Dante Gabriel Rossetti

Chi ha nobile ingegno, al quale è bello
un poco di fatica lasciare.
Conv. III 5, 195

Freiburg im Breisgau 1911
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien,
London und St Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

DANTOPHILO

ANTONIO KOCH

PHILOSOPHIAE DOCTORI

AUGUSTAE VINDELICORUM AD ST GEORGIUM
PAROCHI MUNERE ORNATO

SACRUM

Vorwort.

Dante, dem manches Ideal zum Idol wurde, hätte wohl schwerlich daran geglaubt, daß sein „Gastmahl" nicht bloß die großen Hoffnungen seines Verfassers nicht erfülle, sondern sogar zu einer gewissen Verlassenheit verurteilt werde. Dante schrieb dieses Werk mit dem glühenden Enthusiasmus des Popularphilosophen in den ersten Jahren seiner Verbannung und wiegte sich in dem Traume, daß sich zu dem von ihm bereiteten Gastmahle Tausende drängen und wie von der wunderbaren Brotvermehrung gesättigt von dannen ziehen werden. Weder die persönlichen Absichten, die Dante mit seinem Convivio verfolgte, erfüllten sich, noch konnte die Nachwelt dieses Buch zu den unsterblichen Schriften rechnen. Gleichwohl verdient Dantes zweite Schrift hohe Beachtung. „Sie sollte das Handbuch für alle die sein, die an die Erklärung der ‚Göttlichen Komödie' gehen wollen" (Cesare Balbo). Zu Dante als dem Manne der Wissenschaft, der Philosophie und Theologie gelangt man nur durch das Convivio, und die Danteforschung, die zumeist dem „Neuen Leben" und der „Göttlichen Komödie" zusteuert, vernachlässigt zu ihrem eigenen Schaden in unstatthafter Weise das Convivio. Allerdings erschließt dieses nicht so ohne weiteres seine Schönheiten. Nach des Dichters Ansicht aber zeigt ein edler Geist sich gerade darin, daß er die Mühe nicht scheut, Alpenfahrten des Denkens zu unternehmen. Doch darin unterscheidet sich das Convivio von den philosophischen Schriften des Mittelalters, daß es nicht bloß mit dem Verstande erdacht, sondern mit dem Herzen erlebt wurde. Der Mensch Dante mit seiner großen, weichen und harten Seele steht hinter diesen Zeilen.

Es mag füglich überraschen, daß seit der ersten Übersetzung von Dantes Convivio über 60 Jahre zerronnen sind, ohne daß sich in der deutschen Danteliteratur eine neue eingestellt hätte. Die erste und einzige Übersetzung von Karl Ludwig Kannegießer (Leipzig 1845) fällt in eine Zeit, die sich erst zu einem Verständnis und einer Würdigung des mittelalterlichen Gedankenlebens aufschwingen mußte. Sprachlich und inhaltlich stellt diese Übersetzung dem Leser unendliche Geduldproben und trägt einen Teil der Schuld für die Vernachlässigung von Dantes Convivio, die sogar bei ernsten Danteforschern aufzuweisen ist.

Dieser neue Versuch einer Übersetzung hält sich an den jeweilig besten Text der Danteausgabe von Edward Moore (Oxford 1904). Für die genaue Bestimmung der reichen Zitate Dantes leisteten die umsichtigen Studies in Dante dieses gründlichen und gelehrten Danteforschers große Dienste. In der Übersetzung wurde ebenso eine angenehme Lesbarkeit wie eine getreue Wiedergabe angestrebt. Die einleitenden Kapitel wollen in die Vorgeschichte der poetischen und prosaischen Bestandteile des Convivio einführen. Der beigegebene Kommentar versucht auf die wichtigsten, durch das Convivio angeregten Fragen Licht zu werfen. Die drei Kanzonen, die Dante als besondere Gerichte in sein „Gastmahl" aufnahm, mußten es sich gefallen lassen, der ursprünglichen künstlerischen Form entkleidet zu werden und in schlichter, wortgetreuer Wiedergabe zu erscheinen. Hierzu wurden wir durch Dante selbst gezwungen, der in der Erklärung bisweilen mit überhitztem Gelehrteneifer den einzelnen Worten ihren geistigen Gehalt auspreßt.

Die beiden Bilder sollen dem Buche nicht bloß zum Schmucke dienen, sondern auch sein Programm betonen. Sie verdanken dem berühmten englischen Meister Dante Gabriel Rossetti ihr Dasein, der mit seinem ganzen Geschlechte im Enthusiasmus für Dante glühte. Mit Beatrices Heimgang (Beata Beatrix) hatte Dantes Liebesfrühling ein jähes Ende gefunden. Der Jugendgeliebten, die ihm den Dichtergeist zum

Lodern brachte, hat Dante im „Neuen Leben" ein Denkmal gesetzt, in das er all sein Jubeln und Klagen in der Form einfügte, wie sie ihm die eigene Seele und die dichterischen Gepflogenheiten seiner Zeit nahelegten. Wie er aber nach Beatrices Tode in ernsten Büchern und danach im planmäßigen Studium der Philosophie Trost suchte und fand, erzählt und beweist das „Gastmahl". Dieses ist zugleich eine Huldigung an die edle Frau, die von einem florentinischen Balkone (Donna della Finestra) hernieder auf den Dichter das mitleidsvolle Auge warf, seinen Schmerz teilte und heilte und ihn so lange an sich fesselte, bis dem geläuterten und hart geprüften Dante die Idealgestalt der Jugendgeliebten in unwiderstehlicher Gewalt sich nahte und zuletzt allein die „Burg seines Herzens einnahm".

Von kundiger Seite wurde schon auf eine fühlbare Erlahmung der deutschen Dantestudien hingewiesen. Der Tod hat aus der an sich schon umgrenzten Dantegemeinde die Besten dahingerafft. Mit Bedauern sehen wir, wie das führende Banner der Danteforschung, das die deutschen Dantisten einst trugen, an die Nation des Dichters und zum Teil auch an England übergegangen ist. Daß aber auf das einzigartige Dantewerk des verewigten Franz Xaver Kraus in so kurzer Zeit die originelle Danteschöpfung Karl Voßlers folgen konnte, ist ein ermutigender Beweis dafür, daß die Eigenart der deutschen Danteforschung ihre Kraft und ihre Zukunft behalten wird. Beiden Werken verdankt der Verfasser des nachfolgenden bescheidenen Buches mehr Anregung, als er zu gestehen und zu danken vermag.

München, Januar 1911.

Constantin Sauter.



Inhalt.

Bilder.



Einführung.

Einleitung.

Der eingehenden, liebevollen Beschäftigung mit der geschichtlichen Vergangenheit, zu der das entschwundene Jahrhundert sich aufgeschwungen hat, verdanken wir heute einen Einblick in das Mittelalter, der mit wachsender Bewunderung die Fülle von Kraft und geistigem Reichtum sieht, über die jene Jahrhunderte verfügten. An sich konnte es ja schon einleuchten, daß es im geistigen Leben nicht plötzliche Revolution gibt, vielmehr ein organisches Wachstum, das beginnend mit der Aufnahme überkommener, geistiger Güter bis zur selbständigen Verwertung und Fortführung weiterschreitet. Das Mittelalter ist eine in sich abgeschlossene Periode mit Jugendzeit, Mannesalter und ermattendem Greisentum. Allerdings begann die Ehrenrettung des Mittelalters auf dem Gebiete der Kunst und schönen Literatur. Viel später erst rang sich auch das Verständnis für die mittelalterliche Philosophie und Theologie durch. Gerade die größten Vertreter der großen deutschen Dante-Ära, Blanc, Witte und Philalethes, fanden nicht den Boden vor, auf dem ihre großzügigen Danteforschungen eine reichere Ernte gezeitigt hätten. Wer aber das Mittelalter in seiner blühendsten Periode, dem 13. Jahrhundert, ins Auge faßt, mag es ebenso schwärmerisch wie Sabatier einem Jüngling von zwanzig Jahren vergleichen, „strahlend in seiner Fülle von Poesie, Sehnsucht, Begeisterung, Überschwenglichkeit und Verwegenheit“ [1]. Auf der einen Seite der Titanenkampf eines selbstbewußten Kaisergeschlechtes, das

[1] Paul Sabatier, Leben des hl. Franz von Assisi, Berlin 1895.

„als Sturmwind aus Schwaben" die kaiserliche Macht ungeteilt erhalten wollte, mit dem Papsttum, einem ebenso starken wie zielbewußten Gegner, der für die Freiheit der Kirche bangte und unseligerweise gleichfalls die irdische Herrschaft anstrebte. Auf der andern Seite blühte, unbekümmert um den Streit der Führer der Christenheit, eine religiöse Begeisterung, die in den zartesten Hymnen zum Ausdruck kam, die in den Gestalten, die Pinsel und Meißel schufen, und in den himmelanstrebenden Domen sich auszusprechen suchte. Dazwischen klangen die sanften Laute des Minnegesanges, und nebenher schritt ein Aufschwung des philosophischen Studiums, das durch den Zufluß neuer, dem christlichen Mittelalter bisher verborgener Schriften des Aristoteles und anderer antiker Autoren eine ungeahnte Begeisterung empfing. Eine ungeheure Fülle von künstlerischen, philosophischen und religiösen Ideen schloß jene Zeit ein. Den gesamten geistigen Gehalt einer Zeit weiß aber weder der Theologe noch der Philosoph ganz auszusprechen, das vermag nur die Kunst und die Dichtung. Es gibt nach dem Mittelalter und vielleicht auch vor ihm kaum eine Zeit mehr, die einen Dichter gefunden hätte wie Dante, der alle ihre Schönheit und ihre Ideale in der Dichtung wiedergegeben hätte. Er trägt das ganze Erbe der Vergangenheit in sich; nach der Weise eines homerischen Nestors schaut er auf seine Zeit zurück, bindet alle Ähren, die das Mittelalter heranreifen ließ, zu einer Garbe. Dante ist der größte Sohn des Mittelalters, er ist auch sein Geschichtschreiber im höchsten Sinne. Gleichwohl gehört er nicht bloß der Vergangenheit an; in seiner Persönlichkeit wie in seinem Lebenswerke zeigen sich jene Faktoren an, die eine neue Zeit anmeldeten und das Mittelalter zu Grabe geleiteten.

In Dantes Lebenszeit fällt das Erwachen der einzelnen Nationen. Im Mittelalter lagen die Menschen nur in großen Ordnungen einander gegenüber; der einzelne galt nur in der Gesamtheit. Es erging ihm wie den Planeten im Gefüge der mittelalterlichen Astronomie. Als freischwebende,

durch das unendliche Weltall streifende Gestirne konnte man sie sich nicht vorstellen. Wollten sie im Weltall ihre Existenz und ihren Kreislauf haben, so mußten sie es sich gefallen lassen, im festgefügten Rahmen der Sphären zu bleiben und von diesen gehalten und geleitet den Weg durch den Weltenraum zu machen. So steht der mittelalterliche Mensch ganz unter der Führung von Staat und Kirche. Es sind nur einige wenige, die in scharfen, individuellen Zügen aus der Allgemeinheit herausblicken, und diese kamen durch ihren Subjektivismus mit den allgemeinen Forderungen in Konflikt. Als Franziskus und die von ihm ausgehende Bewegung die ganze Innerlichkeit des Subjektes entdeckt und gepredigt hatten, war das Mittelalter im Grunde überwunden. Dieser Subjektivismus im edelsten Sinne, der nicht die Welt mit dem Maßstab des eigenen Innern abmißt und konstruiert, sondern die ganze Außenwelt in ihrer Wirklichkeit wie in ihrer Geschichte in die eigene Seele aufnimmt, ist der Grundzug von Dantes Wesen. Dazu kommt ein Universalismus, der allen Anlagen einer großen, reichen Seele gerecht wird. Seine ganze geistige Entwicklungsgeschichte, die wir aus seinen Lebenswerken entnehmen können, gleicht einem schönen, breiten Strome, der kaum eine Krümmung aufweist; sie ist einheitlich, wie aus einem Gusse geschlagen. Der Dichter, der uns das „Neue Leben“ dichtete, ist der gleiche, der im „Gastmahle“ als Philosoph auftritt; der Politiker, der in der „Monarchie“ die Rechte eines gottgewollten, unabhängigen Kaisertums vertritt, hat diese seine Überzeugung nie mehr verlassen. Der göttliche Sänger endlich, der in der „Komödie“ durch das Diesseits und Jenseits schreitet, hat keinen Anlaß, das Gefüge seiner Weltanschauung, die er in der Jugend sich angeeignet, zu ändern. Es gibt keinen Denker und keinen Dichter, der eine so einheitliche und zielbewußte innere Entwicklung durchgemacht hätte, wie Dante. Seine einzelnen Werke bilden mit seinem Lebensgedichte einen wunderbaren Organismus; es läßt sich von dem einzelnen nicht reden, ohne nicht zu gleicher Zeit einen Blick auf die andern zu werfen. Alle

zusammen aber sind die Früchte eines inneren Erlebens; das gilt von den Minneliedern der «Vita nuova» ebenso wie von den philosophischen Ausführungen des «Convivio» es steht Dante mit seinem Leben hinter jeder Zeile. Das ist es, was Dante St Augustin so nahe bringt. Er ist einer von den wenigen, die das Geheimnis der eigenen Seele unaufhaltsam zu ergründen suchen und es der Wahrheit gemäß verkünden. Den augustinischen Heroismus, der mit unerschrockenem Freimut und sittlicher Erhabenheit die eigene Seele mit ihrem Licht und ihrem Schatten einer ganzen Welt klarlegt, hat Dante erst in der „Göttlichen Komödie" erreicht, im Convivio, wie sich ergeben wird, noch nicht. Die Erfolglosigkeit seiner weltlichen Ideale schmettert ihn nicht nieder, sondern wirft ihn auf das eigene Ich, und er beginnt zu philosophieren. Die Frucht hiervon ist das Convivio. Keiner vor Dante hat es gewagt, die Philosophie so zu popularisieren, wie er. Hinter den Werken der Scholastiker sucht man oft vergeblich nach dem Menschen, der sie schrieb. Die gewaltigen Folianten sind gänzlich unpersönlich in ihrer Sprache. Das ist die Mitgift des hellenischen Geistes an die Philosophie des Mittelalters. Rücksichtslos herrscht der Intellektualismus, waltet der Maßstab der kalten Vernünftigkeit, wie in der aristotelischen Metaphysik. Bei Dante ist es anders. Seine philosophischen Erörterungen stammen ganz aus fremden Quellen. Wer sich die Mühe gibt, kann aus Dantes Philosophie fast lückenlos das Kollegienbuch zusammenstellen, das den Studienplan des Philosophen und Theologen wiedergibt. „In der Zeit, da die mittelalterliche Philosophie ihren Schwanengesang anstimmte, fand sie noch ihren Sänger."[1] Es ist durchaus nicht richtig, was der um die Sache Dantes so überaus verdiente Franz Xaver Kraus bedauert hat, daß wir für die Jugendentwicklung des Dichters keine Anhaltspunkte haben und nie in der Lage sein werden, dem jungen

[1] A. Fr. Ozanam, Dante et la philosophie catholique au XIII[e] siècle, Paris 1869.

Dante folgen zu können, wie wir dem jungen Goethe zu lauschen vermögen. Es ist vielleicht gut, daß uns die Vergangenheit in mancher Hinsicht die Schleier vor die Augen geworfen hat, sonst verfiele die Sache Dantes in ähnlicher Weise jener kleinlichen Philologie und geschichtsklitternden Historie, die in der Goetheliteratur zur Last geworden ist. Aber wer den Pulsschlag des Mittelalters kennt und nicht mit voreingenommenen Schultheorien an sein Denken und Fühlen herantritt, dem fällt es nicht schwer, dem jungen Dante nachzugehen und in seinen Werken die Quellen aufzufinden, denen seine geistige Entwicklung entsprungen ist. Auch das Convivio ist eine Geburt des Subjektivismus. Es fehlt im Werke zwar nicht an scholastischer Eintönigkeit und Dürre. Manches ist gesucht und trägt die Tendenz an der Stirne, als schnelle Apologie zu dienen und für Dante den Nachweis zu erbringen, daß er nicht bloß ein tändelnder Minnesänger war, sondern in der hohen Schule der Philosophie geweilt habe. Anderseits aber lagert über dem Werke ein großzügiges, systematisches Denken, das mit einem sichern Blicke durch die Probleme der Welt wie der Seele schreitet. Dann jagt wieder durch die philosophischen Abhandlungen ein Subjektivismus, der Staunen erregt. Das ganze Temperament Dantes ist in Erregung und läßt den Dichter der „Komödie“ ahnen. Es kommt ihm bisweilen hart an, mit Worten auf einen Einwand zu entgegnen. Die Leugner der Unsterblichkeit nennt er Bestien; auf eine frivole Behauptung möchte er lieber mit dem Messer als mit Beweisgründen die Antwort geben. Auch aus dem Convivio schaut der ganze Dante heraus, ganz abgesehen von den wehmütigen Rufen des heimatlosen Verbannten, der mit allen seinen Idealen auf fremden Treppen auf- und niedersteigen muß in bitterer Armut und Verkennung. Es geht ein Stöhnen und Ringen durch die Zeilen. Er kämpft noch mit dem Schicksal; er hat noch irdische Hoffnungen, die Heimat, seine Familie, Ehren und Würden will er wiedersehen. Tatendurst und Tatendrang beseelen ihn. Im Convivio vernimmt man dieses

Zerren und Ringen mit den Ketten des Schicksals. Damit wechseln wieder wehmütige, weiche Laute, wie die eines Greises, der mit milden Blicken die Lebenstage überschaut und ohne Groll scheidet, mag ihm gleich das Leben manche Hoffnung zerschlagen und manches Versprechen nicht gehalten haben. Daneben leuchtet aber die Liebe zu Beatrice im verborgenen, der zuliebe er, „wie sie ja weiß", in den Schulen der Religiosen und in den Disputationen der Philosophiebeflissenen dem Studium obliegt, um von ihr einst sagen zu können, was „noch nie einem Weibe zu Ehren gesagt wurde." Die Freude an der Wissenschaft adelt dieses Werk. Ein hohes Vertrauen auf die Vernunft und die vernünftige Einsicht in die Probleme bildet den Grundton seines Philosophierens. Eine tiefe ethische Betrachtungsweise weht durch die Beweisführungen. Im Convivio erhebt sich dem Dichter jenes Idealbild des römischen Kaisertums, dem er ebenso wie der florentinischen Heimat bis ins Grab hinein treue Liebe bewahrt hat. Ein Universalismus eröffnet sich ihm, der noch viel größer ist als der augustinische. Der Exilierte, dem sich die Mauern der Heimat verschlossen haben, sprengt die Hüllen eines engen Blickes und eines kleinen Herzens, schaut mit Adlerauge über die Welt hinweg und sinnt darüber nach, was ihr zum Frieden dient. Das alles liegt im Convivio verborgen, bald nur im Keime, bald in lieblicher Blüte, bisweilen sogar als reife Frucht. Haß und Liebe brannten im Herzen Dantes, als er über die Zeilen seines Convivio nachsann und sie niederschrieb; denn auch die Philosophie lehrte ihn Liebe und Haß[1]: Ad amare li seguitatori della verità ed ad odiare li seguitatori dello errore e della falsità (Conv. IV 1).

Die näheren Ausführungen zu Dantes Convivio mögen im folgenden die Geschichte und die Grundlagen dieses Werkes erläutern.

---

[1] Egidio Gorra, Il soggettivismo di Dante, Bologna 1899.

Die dichterischen Grundlagen des Convivio.

Das Convivio zerfällt in einen poetischen und prosaischen Teil. Beide gehören verschiedenen Zeiten an, und der letztere ist um des ersteren willen geschrieben. Zweimal in seinem Leben sah sich Dante veranlaßt, in den Schatz seiner Lieder zu greifen und sie nach einer bestimmten Absicht und Ordnung aneinanderzureihen. In der «Vita nuova», die dem Liebesfrühling mit Beatrice geweiht ist, ist die Liebeslyrik verschiedener Zeiten und Dichtweisen zusammengeschlossen, die begleitende Prosaerklärung aber stammt aus einer Zeit, in welcher die philosophischen Prinzipien des dolce stil nuovo dem Dichter längst geläufig waren und die lyrische Einfalt des Herzens verdrängt hatten. Daher rührt die Spannung zwischen Poesie und Prosa im „Neuen Leben". Das Convivio hingegen, das der zweiten Liebe Dantes, zur donna gentile oder der Philosophie, gewidmet ist, stellt eine Einheit zwischen den dichterischen und prosaischen Bestandteilen dar. Die Kanzonen des Convivio sind mit dem ganzen Aufwand von philosophischer Gelehrsamkeit gedichtet, die im Kommentar sich breitspurig anzeigt. Es herrscht keine Diskrepanz zwischen Poesie und Prosa im Convivio. Die Prinzipien der Dichtung sind die gleichen wie die des Kommentars. Die italienische Liebesdichtung ist gänzlich unter dem Joche der scholastischen Philosophie. So wie uns das Convivio Dantes vorliegt, ist es ein Torso. Gedichte und Prosa sind eine Versteinerung. Für beide bedarf es einer besondern Erläuterung; insbesondere muß die Dichtung des Convivio näher erklärt werden.

Die Geschichtschreiber der italienischen Literatur, wie Gaspary[1] und neuestens besonders Voßler, wundern sich nicht mit Unrecht darüber, daß die italienische Literatur so spät, erst zu Anfang des 13. Jahrhunderts, einen schwachen, unselbständigen und zögernden Anfang nimmt. Dabei betonen

---

[1] Geschichte der italienischen Literatur, Berlin 1885.

sie mit Recht, daß sie einzig unter allen Literaturen nur wenige Jahrzehnte nach ihrer Entstehung sich auf eine Höhe schwingt, die sie bis heute nicht mehr erstiegen hat. Es ist hier nicht notwendig, den Gründen für den schwachen und späten Beginn der italienischen Literatur und ihren überraschenden Aufschwung nachzugehen. Voßler[1] hat diesem Problem feinsinnige kulturgeschichtliche Betrachtungen gewidmet. Dieselben Mächte, die eine nationale Einigung des schönen Landes so spät erst zu stande kommen ließen und heute noch wirksam sind, verhinderten auch den frühen Beginn einer nationalen Literatur, die in Deutschland, Frankreich und England schon in prangender Blüte stand, während in Italien noch kein Sonett und keine Kanzone im heimatlichen Klange ertönte, obwohl die Sprache schon vorhanden und biegsam und gelenkig genug war. Nicht das Übergewicht der lateinischen Sprache, die in Italien mehr als irgendwo anders herrschte, nicht die blutgetränkte Geschichte des Landes, das seit dem Zusammenbruch des römischen Imperiums der Spielball und die Beute der Eroberer und Parteien geworden war, trägt die Schuld daran, daß keine nationale, vulgärsprachliche Literatur emporsprossen konnte, vielmehr fehlte es von Anfang an dem einheitlichen, geschichtlichen, vaterländischen Boden. Alle jene, die das Italienische, wenn auch in verschiedenen Dialekten, als Muttersprache übten, kannten kein gemeinsames Vaterland; ihnen war nur die eigene Scholle, die eigene Stadt wertvoll, und über sie schauten sie nicht hinaus. Schon im 10. Jahrhundert lassen sich in Pisa, Venedig, Genua und sonst die Ansätze und Grundstimmungen zu den Städterepubliken bemerken, die später das kaiserliche Imperium zu Grabe trugen, aber auch die eigene nationale Einigung verhinderten. Wo aber kein einheitliches nationales Empfinden herrscht, kann keine nationale Dichtung erblühen. Darum hat Italien vor Dante keine

---

[1] Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung, Heidelberg 1907 u. 1908, und besonders Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte, Berlin 1903, 21 ff.

nationale politische Dichtung gehabt, und gerade Dante steht mit seinen theokratischen Träumen allein. „Den Flügelschlag der Weltgeschichte hat vor Dante kaum ein italienischer Dichter gefühlt.“[1] Dem idealen Traum von einem Reiche Gottes auf Erden, in dem Papst und Kaiser für die geistlichen und weltlichen Interessen die Führung übernehmen und die Menschheit, wie es Dürers Dreifaltigkeitsbild anzeigt, nach ihrem ewigen Ziele geleiten, stand der Italiener stets kalt gegenüber. Weder der Kampf zwischen Papst und Kaiser noch die Aufregung und Begeisterung der Kreuzzüge lockten zu nationalen Gesängen. Die nordischen Ritter brachten flammende Herzen mit, die italienischen Seestädte aber sannen auf ihren Vorteil, erweiterten ihr Gebiet und ihren Handel. Im Norden ein Volk mit einem einzigen, großen Herzschlag, mit großen allgemeinen Idealen und Zielen, in Italien scharf geprägte individuelle Städte, die über die Interessen der eigenen Mauern nie hinausschauten. Der tragische Untergang des Hohenstaufengeschlechtes, über den in Deutschland die Dichterherzen erbebten, fand in Italien kaum einen Poeten, weil keiner einen großen Prinzipienkampf hier ahnte. Papst und Kaiser wurden in Italien gleichviel gehaßt und gefürchtet, weil ein jeder die Freiheit und die Rechte der eigenen Stadt in Banden schlug. Der Partikularismus, der in den stark umfriedeten italienischen Städterepubliken herrschte, ließ den Gedanken an ein nationales Volkstum nicht aufkommen und verhinderte auch eine große nationale Dichtung bis Dante. Dieser aber verdankte zu einem guten Teile seinem Exil, das ihn aus den engen Mauern der florentinischen Heimat herauswarf, den Blick ins Große und Allgemeine.

So wenig es aber vor Dante eine große nationale politische Dichtung in Italien gab, ebensowenig erblühte bis zu Franziskus und seinem Kreise eine religiöse Dichtung in der Volkssprache. Wohl bekunden die alten lateinischen Hymnen

[1] Voßler, Weltgeschichte und Politik vor Dante. Studien zur vergleich. Literaturgesch. III (1903) 135.

einen hohen dichterischen Schwung, aber sie sind zum größten Teile von den Klerikern verfaßt. Die großen dogmatischen Streitigkeiten wurden innerhalb der geistlichen Kreise ausgekämpft und hatten mit religiöser Innigkeit wenig zu tun. Im Volke Italiens herrschte, wie zum Teile auch heute noch, neben und inmitten des christlichen Glaubens so viel heidnisches Denken und Fühlen, daß eine bodenständige religiöse Dichtung nur spärlich aufkeimen konnte. So wie die Bewegung, die durch St Franziskus und seine Scharen aus den umbrischen Tälern und Bergen hervorbrach, einer um die Weltherrschaft kämpfenden Kirche die Armut des Nazareners und die apostolische Einfachheit des Urchristentums zum Bewußtsein brachte, so wurde durch die franziskanische Gotttrunkenheit der Dichtkunst neue Kräfte zugeführt. Die Bettelmönche, die in den Gassen und Kirchen predigten und sangen, griffen zur Sprache des Volkes, und dem Reichtum ihres Innern entsprach alsbald die vulgäre Form. Darin liegt die mittelbare Bedeutung der Franziskanerdichtung für die poetischen und prosaischen Teile von Dantes Werk. Dadurch, daß sie es wagten, die Heilswahrheit unter das Volk zu tragen, machten sie die Volkssprache für theologische und philosophische Lehren biegsam und gruben der Alleinherrschaft der lateinischen Sprache das Gebiet ab. Dazu sind die Franziskanerdichter die Begründer einer gesunden Natürlichkeit geworden, die weit ab von allem Schablonenhaften und Konventionellen stand. Gerade hierin wurden sie für die italienische Literatur von providentieller Bedeutung.

Solange das literarische Leben der Apenninenhalbinsel bis zum 13. Jahrhundert noch in bescheidenen Anfängen sich befand, galten als die Musterbilder der Kunstsprache die Franzosen und ganz besonders die Provenzalen. Die französische Ritterdichtung mit ihrem weitgespannten Sagenkreise beherrschte vorzüglich Norditalien. Dante kannte sicherlich die bedeutendsten französischen Epen und Romane; mehr als eine formbildende Wirkung haben sie für ihn nicht gehabt. Über ihren sittlichen Wert hat er ein vernichtendes Urteil gefällt.

Gar nicht hoch genug kann jedoch der Einfluß der Provenzalen auf die italienische Literatur und auf Dante angeschlagen werden. Man würde diese wanderlustigen Trobadors zu gering einschätzen, wollte man in ihnen nur sangesfrohe Liederdichter und Sänger sehen, die mit ihrem feinen höfischen Benehmen von Stadt zu Stadt, von Hof zu Hof ziehen, um dort in fein abgezählten Versen künstlich und schmachtend ihre Herrin zu besingen. Sie waren geradezu die Exponenten aller modernen, ketzerischen und mißstimmigen Ideen, die in der gärenden Zeit wogten. Wie lebendige Flugblätter tauchten ihre Sirventesen mitten unter dem Volke auf und waren in den Albigenserkriegen oft ein grimmiger Gegner gegen Bannstrahl und Scheiterhaufen[1]. An den oberitalienischen Höfen und bei den feudalen Herren fanden sie ihre Beschützer, und wenn Dante in den Jahren seines Exils kunstverständige Fürstenhöfe fand, die den heimat- und brotlosen Dichter aufnahmen, so verdankt er dies nicht zum wenigsten jenen fahrenden Sängern, die den feudalen Stadtherren es zum Bewußtsein brachten, daß zum Wesen eines höfischen Lebens auch die Liebe zu Kunst und Gesang gehöre. Dante hat eine große Begeisterung für die Provenzalen und kennt sie vortrefflich. Seine Wertschätzung und die Auswahl seiner Lieblinge ist freilich nicht immer die unsrige. Voßler weist überzeugend nach, daß Dante gerade den Trobadors eine bevorzugte Stellung zuweist, die weniger durch natürliche Lebensfrische und Naivität hervorstechen als vielmehr durch kunstvoll gedrechselte „Schau- und Prachtkanzonen", die in verzwickten Reimkonstruktionen sich darbieten[2]. Dante ist sich dessen bewußt, was er den Provenzalen verdankt. Nicht bloß der Dichter des „Neuen Lebens", der das Gesunde und Krankhafte ihrer Dichtung in der seinigen verstärkt wiedergab, auch der

[1] Herm. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875. Ch. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttgart 1850. Felice Tocco, L' eresia nel medio evo, Firenze 1884.

[2] Voßler, Weltgeschichte und Politik II 644.

Verfasser des „Gastmahls" weist auf jene zurück, der Dichter der „Komödie" zahlt seinen vollen Dank an die Trobadors zurück, wenn er durch den Begründer des „süßen neuen Stils", Guido Guinicelli, seine Huldigung an Arnaut Daniel überbringen läßt und ihn über seinen Rivalen Giraut von Bornelh stellt[1]. Dantes Minnelieder wären ohne den Minnedienst und Minnegesang der Provenzalen nicht denkbar. Gerade von Arnaut Daniel gilt: „Die strenge Verschwiegenheit des Trobadors, seine Ergebenheit, sein fieberhaftes Schmachten, seine Schüchternheit in Gegenwart der Geliebten, seine Scheu, sie im Liede unmittelbar anzureden, die religiöse Färbung seiner Huldigung, sein Kampf mit den Lauschern und Verleumdern, sein Kniff, zum Scheine einer andern Dame zu dienen, kurz die ganze krankhafte Steigerung und Überspannung des Minnedienstes hat in der «Vita nuova» ihr Echo gefunden."[2] Von den Provenzalen stammt die Personifikation Amors, das krankhafte, visionäre Träumen und Deuteln. Zu einem guten Teile, wenn auch nicht ganz, räumte hiermit die scharfe, philosophische Schulung auf, der sich Dante unterzog; diese schlug in den dolce stil nuovo um, mit dem die Provenzalen nichts mehr zu tun haben. Doch wird sich bei der Betrachtung der Kanzonen des Convivio zeigen, daß auch an den aus der Philosophie gebornen Liedern die Trobadors in formeller Hinsicht vorbildlich geblieben sind. Die Sänger der Tugend, der Liebe und der Waffen haben dem göttlichen Dichter nicht bloß mit ihren Liedern, sondern auch mit ihrem ganzen unruhigen und ereignisreichen Leben Modell gestanden. An ihrer Dichtung erstarkte auch die italienische Literatur und durch sie ist sie groß geworden[3].

---

[1] Purg. XXVI 115 ff.

[2] Voßler, Weltgeschichte und Politik II 663.

[3] Fauriel, Dante et les origines de la langue et de la littérature italienne, Paris 1854. D'Ancona, Studî sulla letteratura italiana dei primi secoli, Ancona 1884. Bartoli, Storia della letteratura italiana, Firenze 1878. Fr. de Sanctis, Storia della letteratura italiana, Napoli 1897. Friedr. Diez, Leben und Werke der Trobadors, Leipzig 1882.

Als erste Blüte der heimischen Dichtkunst gilt die sizilianische Dichterschule[1]. Die Trobadors, die an den Höfen auf- und niederzogen, kamen auch nach Sizilien, an den Hof Kaiser Friedrichs II. Zweifellos war hier die italienische Volkssprache in höherer Blüte als irgendwo. Während im Norden Italiens einheimische Dichter nicht bloß inhaltlich, sondern auch formell den provenzalischen Minnegesang nachahmten, indem sie die eigene Muttersprache in der Kunstdichtung unterdrückten und provenzalisch redeten, war der Süden ein für sich und geschichtlich abgeschlossenes Gebiet, in dem die italienischen Laute mutiger sich hören ließen. Allein auf der schönen Insel wogte ein Gemisch von arabischen, deutschen und normannischen Stämmen auf und nieder, daß unmöglich eine nationale Dichtung aufkommen konnte, und so blieb denn nichts übrig, als fremde Muster nachzuahmen[2]. Die provenzalische Liebespoesie wurde steif und kalt in die sizilianischen Laute umgegossen. Gaspary zeichnet treffend die Erscheinung[3]: „Der Gegenstand der Troubadourdichtung, die ritterliche Liebe, erscheint in typischen Formen. Die Liebe ist die demütige, anbetende Verehrung der Dame; sie stellt sich beständig dar unter den Bildern der Feudalität, als ein Dienen und Gehorchen, als das Verhältnis des Vasallen zum Lehensherrn. Die Dame steht hoch über dem Liebhaber, der Gnade flehend vor ihr sich neigt; er ist unwürdig, ihr zu dienen; aber seine Minne gleicht alle Unterschiede aus." Was in der Provence verständlich und bodenständig war, mußte hier als blutleerer Konventionalismus erscheinen. Der Kaiser selbst, eine Kraftnatur ohnegleichen, dessen freier Geist allem Wissenswerten, Hohen und Schönen geöffnet war, reihte sich unter die Dichter. Aber seine Gedichte lassen uns nichts von all dem ahnen, was sonst dem Kaiser am Herzen lag. Weder die Zweifelsfragen

---

[1] Gaspary, Die sizilianische Dichterschule des 13. Jahrhunderts, Berlin 1878.

[2] Michele Amari, Storia dei Musulmani in Sicilia, Firenze 1868.

[3] Gaspary a. a. O. 61.

der arabischen Peripatetik[1] noch seine Vorliebe für orientalische Pracht und Üppigkeit noch sein kerniger, deutscher Heldensinn haben irgend eine Spur in seinen Gedichten hinterlassen. Nichts ist in seinen Versen zu finden von der großen Zeit, ihren gewaltigen Problemen und ihren kühnen Männern. Statt dessen seufzt und schmachtet er wie ein Provenzale in den überkommenen Formen und Bildern, unwahr und steif konventionell. Doch hat die sizilianische Dichtung ihre Bedeutung darin, daß am Hofe des Kaisers eine Vulgärsprache in Übung war, die mit dem Volksidiom nichts zu tun hatte[2].

All diese steife Herrlichkeit fand ihr Ende mit den Tagen von Benevent und Tagliacozzo. Mit dem Untergang des feudalen Rittertums, dem der Italiener nie Verständnis abgewann, stoben auch die Trobadors am sizilianischen Hofe auseinander. Hier verjagt, wanderten sie in die Städte. Gerade in Mittelitalien hatte die lyrische Dichtung unterdessen ihr Haupt erhoben. Magistratsbeamte und Notare haben uns auf den leeren Seiten ihrer Akten manch lyrisches Stück hinterlassen. Allein wir stehen vor einer neuen literarischen Erscheinung. „Die provenzalisch-sizilianische Hofbildung hat sich mit der städtisch-italienischen Gelehrtengesinnung verbunden. Reflexion und Lehrhaftigkeit steigerten sich noch mehr.“[3] Der Vertreter dieser Richtung ist Guittone von Arezzo und seine große Schule. Was sie dichten, ist eine Fortsetzung der Dichtweise des Südens. Allerdings ist gerade Guittone eine merkwürdige Dichtererscheinung. Im ersten Lebensteile ist er provenzalischer Minnesänger. Die abstrakten Bilder der provenzalischen Herrinnen werden immer inhaltsleerer. Nur Herz und Auge bleiben noch übrig. Minne ist der Inbegriff aller

---

[1] Amari, Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II, im Journal asiatique I, Paris 1853, 5e série.

[2] Fr. Novati, Federigo II e la cultura dell' età sua, im Sammelbande Freschi e minii del dugento, Milano 1908.

[3] Voßler, Weltgeschichte und Politik II 692.

Vortrefflichkeit. Zweifellos hat Guittone damit der symbolischen Liebesdichtung Dantes vorgearbeitet. Im zweiten Lebensteile tritt Guittone unter die frati gaudenti, macht eine religiöse Krisis durch, verflucht seinen früheren Minnegesang und schwingt sich zum ernsten Prediger auf. Zu allem hin verfügt er noch über eine glühende politische Gesinnung, und seine haßerfüllten Invektiven sind für Dante mustergültig geworden. Für die Lieder des Convivio ist Guittone dadurch bedeutsam, daß er die Gelehrsamkeit in die Dichtung hereingezogen und damit dem „süßen neuen Stil" vorgearbeitet hat.

In der Mitte des 13. Jahrhunderts macht sich im Norden sowohl wie namentlich in den aufblühenden Stadtrepubliken Italiens, besonders in Bologna und Florenz, ein allgemeiner Drang nach Gelehrsamkeit und Bildung geltend. Hand in Hand ging damit eine Popularisierung der Wissenschaft, die im Laufe von einigen Jahrzehnten einen unerhörten Aufschwung genommen hatte. Dantes Convivio ist dem gleichen Bestreben entwachsen, die Wissenschaft aus der Gelehrtenstube und der Klosterzelle herauszutragen und unter das Volk zu bringen. Eine Untersuchung der wissenschaftlichen Grundlagen und Quellen des Convivio wird dies lehren. Daß aber die Dichtkunst so überraschend schnell in den Bann der Wissenschaft geraten konnte und der Minnegesang das Wesen der Liebe mit den Formen der Philosophie darzulegen suchte, beweist, daß in Italien die Kluft zwischen den Vertretern des Wissens und der Gelehrsamkeit und dem ungelehrten Volke bei weitem nicht so tiefgefurcht war wie anderswo. Es ist ein anziehendes, aber unendlich buntes Bild, das im literarischen Leben Toskanas im 13. Jahrhundert sich zeigt [1]. Romane, Erzählungen und Dichtungen aus fremden Literaturen, teils übersetzt teils im ursprünglichen Sprachgewande, dazu die mutigen Versuche, in der heimischen Sprache belehrende Literatur einzuführen und die Früchte von Wissenschaft und Philosophie mitzuteilen. In unzähligen Kanälen floß unter das bildungsuchende Volk

[1] Vgl. hierzu Voßler a. a. O. II 705.

die Wissenschaft, die in den philosophischen und theologischen Summen über Gott und die Natur, die Rätsel der Seele und die sittliche Bestimmung, die Leitung von Staat und Kirche fachgemäß im völkerverbindenden Latein niedergelegt war. Der Typus dieser popularisierenden Gelehrsamkeit in Toskana ist Brunetto Latini. Sein „Trésor", den er in einer Dante unverständlichen Vorliebe für die französische Sprache, um ihm eine größere Verbreitung zu ermöglichen, französisch schrieb, stellt eine populäre Enzyklopädie des philosophischen Wissens dar und bedeutete sicher eine Tat. Auf Dante hat sie tiefen Eindruck gemacht, und ohne Zweifel schrieb er in ihrem Schatten sein Convivio und war dem Vorbilde, dem er reiche und väterliche Anregung verdankte, von Herzen zugetan. Daß Brunetto Latini den Inhalt seiner Enzyklopädie im „Tesoretto" in italienische Verse umgoß[1], hat ihm zwar keinen dichterischen Ruhm eingetragen, aber die Tatsache, daß ein Privatmann, der zu gleicher Zeit noch in die Staatsgeschäfte seiner florentinischen Heimat verwickelt war, Mut und Kraft besaß, spröde Wissenschaft in italienische Verse zu kleiden, ist ein Beweis dafür, wie rasch das allgemeine Bildungsbedürfnis Toskanas die Wissenschaft der Alleinherrschaft der Gelehrten entwöhnt hatte. Diese Lehrdichtung, die außer Brunetto Latini in bedeutsamer Weise auch Ristoro von Arezzo, Bono Giamboni u. a. vorbereiteten, hat der philosophisch-allegorischen Liebesdichtung, dem „süßen neuen Stil", den Weg geebnet, ja sie ermöglicht.

Die philosophische Lyrik.

Man hat zumeist nicht den Mut, den großen philosophischen Systemen des Altertums und noch weniger denen des Mittelalters eine Bedeutung und eine umfassende Wirksamkeit außerhalb des Entstehungskreises und der Gelehrtenstube beizu-

---

[1] Eine kritische Ausgabe des Tesoretto von Berthold Wiese in der Zeitschrift für romanische Philologie VII (1883) 236 ff.

messen. In Wahrheit aber sind jene Systeme nicht bloß die Hirngespinste von einigen wenigen dürren Gelehrtennaturen gewesen, sondern wurden erlebt, von der gebildeten Allgemeinheit nachgedacht. Man suchte sich wohnlich darin einzurichten und die Prinzipien und Ergebnisse auf alle Gebiete des geistigen Lebens auszudehnen. Diese Erscheinung bietet das Mittelalter in höherem Maße als jede andere Zeit. Es wird uns heute schwer, den tiefen symbolischen und philosophischen Gehalt der „Göttlichen Komödie" auszuschöpfen, und doch trennten Dante nur wenige Jahrzehnte von den Spitzen der Scholastik, in denen die neu angefachte philosophische Begeisterung sich auslöste. Darin steht die junge italienische Literatur einzig unter allen da, daß sie mutig in das Heiligtum der Philosophie selbst schritt und die Philosophie ihren schwärmerischen Liebesidealen dienstbar machte. Diese natürliche Hinneigung der italienischen Liebesdichter zur Philosophie beweist aber, daß diese ihnen nicht als starre Begriffsbildung oder sophistische Dialektik erschien, sondern als ein großartiges System, das vom ersten Beweger im Empyreum angefangen durch die kosmischen Sphären hindurch bis zur Erde in umfassender Weise darüber Rechenschaft gab, wie das Prinzip des Seins und des Lebens, des Erkennens, Strebens und Liebens in die einzelnen Dinge sich gesenkt hat. Die Vertreter einer solchen Weltanschauung, die jedem Wesen seinen Platz im Universum anwies und es so verstehen lehrte, waren zuerst die Araber. Sie sind es nicht bloß gewesen, die das christliche Abendland in das Verständnis des aristotelischen Systems einführten, ihre Denkweise blieb auch maßgebend, mochten gleich ihre philosophischen Dogmen mit der Kirchenlehre im Widerspruch stehen und darum von seiten der christlichen Scholastiker eine mannigfache und gründliche Widerlegung erfahren haben. Die arabische Philosophie ist wohl im wesentlichen Aristotelismus, aber auf Grund geschichtlicher Bedingungen, die hier nicht näher zu erörtern sind, wesentlich neuplatonisch gefärbt. Der Neuplatonismus war aber unter allen Systemen des Altertums das umfassendste und für die Entwicklung des

Christentums das bedeutsamste. Die tiefe religiöse Sehnsucht, die ihn durchflutete, harmonierte mit der Grundstimmung des Christentums, desgleichen der Verzicht, mit den Kräften des eigenen Geistes die innere Höhe und Erlösung erreichen zu wollen. Statt dessen erwartete man Erleuchtung des Geistes von der Gottheit, sehnte sich nach dem Niederfließen der göttlichen Kräfte, strebte endlich nichts anderes an als die Vereinigung mit der Gottheit und das Aufgehen in ihr. Diese neuplatonischen Elemente, insbesondere die neuplatonische Mystik, kamen auf verschiedenen Wegen in die Scholastik, die scharfe philosophische Formulierung, das begrifflich entwickelte System aber stammt von den arabischen Philosophen Avicenna (Ibn Sina) und Averroes (Ibn Roschd). Beide genossen das höchste Ansehen. Der erstere insbesondere, als der orthodoxere und mildere, ist der Lehrer Alberts des Großen geworden, der mehr als Thomas von Aquin unter dem Einfluß des arabisch-neuplatonischen Philosophierens steht und für die philosophische Lyrik der italienischen Literatur die Ausbeute gegeben hat.

Die Geburtsstätte der philosophischen Liebesdichtung ist Bologna. In ihr erklang aus dem Munde Guido Guinicellis die erste berühmte Kanzone des stil nuovo:

Al cor gentil ripara sempre Amore.

Daß gerade Bologna die Heimat der philosophischen Liebesdichtung wurde, braucht nicht wunderzunehmen [1]. Als Hort des römischen Rechtes ward sein Ruhm durch Irnerius († ca 1138) begründet und wurde bald so groß, daß Friedrich Barbarossa des Reiches Ansprüche auf Italien von den Juristen Bolognas untersuchen und Papst Alexander III. seine rechtmäßige Wahl von ihnen begründen ließ. Was Irnerius für das bürgerliche Recht tat, wirkte Gratian für das kirchliche Recht. So schallte bald über Europa das Bononia docet, und Tausende

---

[1] Tom. Casini, La coltura bolognese dei secoli XII e XIII, im Giornale storico della letteratura italiana I.

von Studenten begründeten mit ihren Lehrern in Bologna ein Zentrum des Wissens, über dem nur noch Paris stand. Daß Albertus Magnus, der in Padua seine ersten philosophischen Studien machte, nach der nahgelegenen Gelehrtenstadt auch zog, ist wahrscheinlich, wenn auch nur schwach bezeugt. Denn an der Universität wurden die aristotelischen Werke erläutert. Die strenge Gelehrsamkeit war nicht im stande, den lebens- und sinnenfrohen Zug der Stadt zu ersticken, den man noch heute an den Typen der Bevölkerung und unter den gotischen Wandelgängen der Stadt sehen kann. Der Orden der „Genießebrüder" (frati gaudenti), der für Dantes Hölle so prächtige Vertreter lieferte, hat in Bologna das Tageslicht erblickt.

Der provenzalische Minnegesang und noch mehr der ganz von ihm abhängige sizilianische, auch die Minnelieder Guittones von Arezzo und seiner Schule erörterten unzähligemal die Frage nach dem Wesen der Liebe, ihrer Herkunft und ihrer Wirkung. Die von den Trobadors aufgestellten Lösungen waren an sich nicht tief und mußten um so trivialer lauten, je öfter sie verkündet wurden. Und so kann man in unzähligen Liedern lesen, daß das Wesen der Liebe in einem Wohlgefallen ruhe. Dieses wird hervorgerufen durch den Anblick der Herrin, deren Wirkung durch die Augen zum Herzen reicht. Dort wohnt die Liebe und bricht das Verlangen aus. Je nach der Erfüllung erfaßt den Liebhaber Freude oder Sorge. Die Wirkungen der Liebe aber sind alle ritterlichen Tugenden, höfisches Benehmen, Ehrbarkeit und Tapferkeit. Je nach der Kraft seiner Phantasie konnte der Dichter die Zahl der Tugenden erhöhen; viel mehr als ein trockenes Registrieren ward zumeist nicht erreicht. Die italienische Minnedichtung mußte mit dieser armseligen Formel Hungers sterben, wenn ihr nicht neue Nahrung zugeführt wurde. Diese entnahm sie aus der neu erblühten Philosophie, die auch für das Wesen und Leben der Seele ganz neue Erkenntnisse bot. Der erste, der als Minnedichter den Wert der Philosophie erkannte und sie der Liebesdichtung dienstbar machte, ist

Guinicelli. Mit seiner Kanzone war der Grund zu Dantes symbolischer Liebesdichtung gelegt. Wie weit sie für die philosophischen Kanzonen des Convivio bedeutsam ist, möge eine möglichst wortgetreue Übersetzung nahelegen [1].

Zum edlen Herz gesellt sich immer Liebe,
So wie zum Waldesgrün das Vöglein eilt.
Drum ist die Lieb' nicht vor dem edlen Herzen
Noch dieses zeitlich vor der Liebe möglich.
So war gleichzeitig mit dem Sonnenballe
Der lichte Glanz von selbst gegeben.
Vor diesem gab es auch noch keine Sonne,
So selbstverständlich hat die Liebe
Ihr Heim, wo edler Sinn sich zeigt,
Wie helle Klarheit strahlt aus Feuerflammen.

Der Liebesfunke eilt zum edlen Herzen,
So wie die Wunderkraft in einen Edelstein,
In den die Kraft des Sternes fließet,
Erst dann, wenn ihn die Sonne hat veredelt.
Wenn erst die Sonne hat dem Stein genommen
All das, was ihm den Adel nahm,
Dann fließt vom Stern in ihn die Kraft hernieder.
So geht es mit dem edlen Herzen,
Das von Natur den Adel mitbekam.
Wie jener Stern schickt dann die Herrin in das Herz die Liebe.

So muß die Lieb' in edlen Herzen wohnen,
Wie auf des Leuchters höchster Spitze
Das Licht nur klar und hell sich zeigen will
Und nirgend anderswo gern stehen möchte.
In einem Wesen, das nicht edel,
Erging's der Liebe wohl nicht anders
Wie da, wo Feuer sich mit Wasser mischet.
Im edlen Herzen aber ist die Liebe
An einem Ort, der ihr geziemend ist,
So wie der Diamant im Eisenbergwerk.

---

[1] Nach der Ausgabe von Tom. Casini, Le rime dei poeti bolognesi del secolo XIII, Bologna 1881.

Den ganzen Tag scheint auf den Schmutz die Sonne,
Er bleibt gemein, und sie verliert nichts von der Wärme.
So schreit der Adelsprotz: Mein Stammbaum macht mich edel.
Dem Schmutz vergleich' ich ihn, die Sonn' dem Adel.
Nicht wahr ist's, daß der Adel etwas sei,
Das außerhalb des Herzens sich befindet
Und wie ein Erbstück weitergeht,
Wenn nicht die Tugend ihm das Herz veredelt,
So wie der Strahl ins Wasser taucht
Und doch die Sterne ihren Glanz behalten.

Gott Vater sendet in die Himmelsgeister
Mehr Strahlen als in unser Aug' die Sonne.
Doch diese schauen unverhüllt den Schöpfer
Und folgen ihm und drehen ihren Himmel
Nach des gerechten Gottes Machtgebot
Und seinem sel'gen Wohlgefallen.
So muß die schöne Herrin auch die Wahrheit geben,
Daß durch die Augen in das Herz sie ihrem Liebsten strahlt,
Auf daß er nimmermehr ihr den Gehorsam kündigt.

O meine Herrin, Gott wird zu mir sagen,
Wenn meine Seele vor ihm steht: „Was tatst doch du?"
„Den Himmel schrittst du aus, drangst bis zu mir,
Zogst mich herbei zum Gleichnis nicht'ger Liebe.
Und doch gebührt nur mir der Preis
Wie auch der Königin der Himmel,
Die allen Trug beendigt!"
Dann will ich ihm zur Antwort geben:
„Wie eines Engels Bild schien mir die Liebste,
Als wär' sie deinem Reich entstammt,
Daß ich sie liebte, nimm es nicht als Sünde!"

In dieser Kanzone treten alle Momente der neuen Liebesdichtung klar zu Tage. Auch ohne einen tieferen Einblick in die philosophischen Theorien, die den Mutterboden der Kanzone bilden, läßt sich erkennen, daß die Dichtung einen neuen Meilenstein erreicht hat. Der Dichter fußt auf einem Axiom: „Liebe ist nur in einem edlen Herzen." Beide sind gleichzeitig miteinander da. Ist das Herz edel, so jagt der

Liebesfunke dorthin, so wie die Sternenkraft in den Edelstein sich ergießt, sobald das Sonnenlicht ihn disponiert hat. Der Seelenadel hat nichts mit dem Geschlechtsadel zu tun. Es gibt keinen Adel außerhalb des inneren Menschen. Doch etwas ganz Neues ist aus der Dame des Herzens geworden. Die Dame des Trobadors ist zu einem himmlischen Wesen geworden, zu einem Engel, zu einem Gestirngeist, zu einer Intelligenz, um in der Sprache der arabischen Philosophen zu reden. So steht sie im Strahlenglanze hoch über ihrem Anbeter und sendet ihm die Liebe in das Herz, wie von den Sternen hernieder die Kräfte fließen oder die Formen des Denkens und Seins. „Es ist, als ob das christliche Jenseits mit griechischer Heiterkeit herablächelte.“ [1]

Zweifellos ist es ein philosophisches System, das der Dichter der ersten Liebeskanzone „im neuen Stile“ beherrschte. Voßler hat mit einer klassischen Klarheit die einzelnen zu Grunde liegenden Probleme untersucht und aufgewiesen [2]. Noch heute herrscht ein Wirrwarr der Meinungen über das Wesen der symbolischen Liebesdichtung, deren Vater Guinicelli und deren Meister Dante ist. Die Entstehung dieser Dichtweise läßt sich nach der Entwicklung verschiedener Hauptfragen verfolgen. In erster Linie stand die Frauenfrage. Das Christentum brachte der Frau die Gleichberechtigung mit dem Manne, insofern sie in gleicher Weise wie dieser durch Christi Blut erlöst und zur himmlischen Seligkeit bestimmt war. Gleichwohl lag auf ihr immer noch die Makel, einst den Mann verführt und um die Paradiesesfreude gebracht zu haben. Darum verlangt St Paulus die strenge Unterordnung des

---

[1] Voßler, Weltgeschichte und Politik II 726.

[2] Ders., Die philosophischen Grundlagen zum „süßen, neuen Stil“ des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri, Heidelberg 1904. Die dem Umfang nach kleine Studie ist weitaus das Beste und Originellste, was diesseits und jenseits der Alpen über das Problem der symbolischen Liebesdichtung geschrieben wurde. Die Ergebnisse sind in klarer Weise zusammengezogen bei Voßler, Die göttliche Komödie I² 486 ff.

Weibes unter den Mann: „Dieser liebe sein Weib, das Weib aber soll ihn fürchten.“[1] Die paulinische Auffassung des Weibes ist auch die kirchliche und insoweit ist es wirklich dem Geiste der kirchlichen Auffassung entsprechend, die Frau „ein unerziehbares, wandelbares und unberechenbares Geschöpf zu nennen“[2], eine Evatochter. So wenig wie die Frau im Lehrbegriff der Kirche eine Stellung einnahm, wie sie der Liebesdichter voraussetzt, ebensowenig ward sie ihr durch die mittelalterliche Philosophie gegeben, die im Anschluß an Aristoteles die Frau eine nicht zur Vollendung gelangte Entelechie, einen mißratenen Mann nannte (Arist., De gen. animal. 2, 3 und 5, 3: Καί ἔστιν ἡ γυνὴ ὥσπερ ἄρρεν ἄγονον. Albertus Magn.: Mas occasionatus, hoc est occasionem privationis passus)[3]. Der Trobador kümmerte sich weder um die kirchliche noch um die philosophische Auffassung und huldigte der Frau. Damit eröffnete er die Emanzipation der Frauen und Hand in Hand damit die der Sinne. Das Zentraldogma der Trobadors war, daß der Frauendienst den Ritter veredle, alle höfischen Tugenden erwecke und ausbilde, ihn äußerlich und innerlich verfeinere.

Mit der Frauenfrage verband sich eng die Adelsfrage. Anfänglich galt nur der Träger des Feudaladels für fähig und würdig, die Gesetze und Pflichten des Minnedienstes zu üben. Allein die allgemeine Verbreitung des Frauendienstes und insbesondere die demokratische Entwicklung der italienischen Städte drängte den Feudaladel zu Gunsten des strebsamen und intelligenten Bürgertums immer mehr zurück. Aus dem angestammten Geburtsadel wurde der Seelenadel, der zuerst als Forderung neben den Geburtsadel gestellt und schließlich die alleinige Berechtigung einnahm. Die ersten Trobadors hatten eine Skala aufgestellt und festgelegt, wie der unadelige Ritter mit der unadeligen Dame reden soll und wie er sich

---

[1] Eph 5, 33. [2] Voßler, Grundlagen 5.

[3] Vgl. hierzu Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen II[3], Leipzig 1878, 531.

gegen die adelige betragen soll. Aber sogar Kaiser Friedrich II. bequemte sich trotz seines ausgesprochenen Feudalismus, das Wesen des Adels „als angestammten Reichtum verbunden mit edlen Sitten" zu definieren. Denselben vermittelnden Standpunkt nahm auch Egidius de Columna ein, dessen fachgemäße Untersuchung De regimine principum Dante zu Händen war. Die Dichter Toskanas aber, zumal in Bologna und Florenz, die täglich mit eigenen Augen dem Vernichtungskampf der aufstrebenden Bürgerschaft mit den feudalen Geschlechtern sahen, hatten keinen Grund, in überkommenen Rechten die Vorbedingungen für den Minnedienst zu sehen, und so strich Guinicelli mit kühner Hand aus dem Adelsbegriff den Geburtsadel und nannte Adel das, was den inneren Menschen edel macht. Dantes Adelskanzone schließt sich unmittelbar an Guinicelli an und ergänzt diesen mit der philosophischen Definition des Adels. Lautete die Devise der Trobadors: Zum Minnedienst ist fähig, wer adeliger Geburt ist, so hieß es jetzt: Nur in edle Herzen zieht die Liebe. Oder wie Dante sagt: Amor e cor gentil son una cosa. Liebe und ein edles Herz sind ein und dasselbe. In der Terminologie der Schule war Seelenadel (gentil core) die Anlage zur Liebe. Diese Erklärung nimmt Dante ausdrücklich in seinen Kommentar auf und bestimmt den Adel (nobiltà) als eine von Gott in die Seele gelegte Anlage zur Tugend.

Auch die dritte Frage, das Hauptproblem der Liebesdichtung, die Frage nach dem Wesen der Liebe, erfuhr eine ganz neue Umgestaltung und Vertiefung. Schon die letzten Trobadors verlangten einen vollen Verzicht auf den Liebesgenuß und predigten die Keuschheit als Prinzip des Minnedienstes. Dafür verlangten sie die rein geistige und ideale Liebe zur Herrin. Diese von den letzten Provenzalen geforderte Minne erhielt in Italien ihre philosophische Form. Nach der aristotelisch-thomistischen Seelenlehre gehört die Liebe zum appetitiven Vermögen, näherhin ist sie das Prinzip der Bewegung, die nach dem geliebten Gegenstand sich richtet. Alle Liebe beruht aber auf einer Ähnlichkeit zwischen dem Liebenden

und dem Gegenstand seiner Liebe. Diese Ähnlichkeit kann nun in actu oder in potentia vorliegen. Die aktuelle Ähnlichkeit erzeugt Wohlwollen (amor benevolentiae) und findet zwischen zwei Wesen statt, die auf gleicher Stufe stehen. Die potentielle Ähnlichkeit löst die Sehnsucht aus (amor concupiscentiae) und findet zwischen Wesen statt, die im Range voneinander verschieden sind. Natürlich ist die Liebe der Freundschaft und des Wohlwollens die höhere und die vollkommenere und nur möglich zwischen zwei Wesen, die auf derselben geistigen Stufe stehen. Wird diese thomistische Theorie auf die mittelalterliche Einschätzung der Frau angewendet, so ergibt sich, daß der Mann und darum auch der Liebesdichter sich der Frau gar nicht mit jener nach aufwärts strebenden Liebe nahen konnte, da sie ja tatsächlich in der Stufenfolge der Geschöpfe das niedrigere Wesen bedeutete, höchstens mit einer Liebe des sensitiven Begehrungsvermögens. Diese aber war von den letzten Trobadors ausgeschaltet. „Sonach ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß in dem ganzen Lehrgebäude der Scholastik keinerlei Raum vorhanden ist für jene ideale, sinnlich-übersinnliche Frauenminne, wie sie von den letzten Troubadours gesungen wird.“ [1] Dieser Widerstreit zwischen den Forderungen des Trobadors und dem liebenden Herzen einerseits und den Ergebnissen der aristotelisch-scholastischen Psychologie und der Beurteilung der Frau anderseits ist dem philosophiekundigen Guinicelli zum erstenmal zum Bewußtsein gekommen. Er wurde der Vater einer neuen Liebesdichtung dadurch, daß er die Frau aus der bisherigen Beurteilung und Stellung heraushob und ihr eine höhere symbolische Bedeutung gab. Durch ihn wurde die Frau zu einem Engel, einem Gestirngeist oder zu einer Intelligenz. So thronte die Frau nunmehr hoch über ihrem Anbeter, ihre Stellung war philosophisch begründet, und der Sänger der Liebe pries sie mit jener sehnsüchtigen Liebe (amor concupiscentiae), die nach den Gaben ihrer Huld schmachtet. So waren die poetischen

[1] Voßler, Grundlagen 61.

forderungen der Trobadors ebenso befriedigt wie die der Philosophie. Daß Guinicelli der Vater dieser neuen Liebesdichtung war, hat Dante erkannt und darum nannte er ihn auch seinen Vater. Wo immer die Frau diese symbolische Bedeutung erhalten hat, ist der „süße neue Stil" eröffnet. Guinicelli ist sich bewußt, mit dieser Vergeistigung der Frau zu einem himmlischen Wesen fast sich am Allerheiligsten vergriffen zu haben, und bekennt dies am Schluß seiner Kanzone.

Die vierte Frage endlich ist die nach der Entstehung der Liebe. Die trivialen Erörterungen der Trobadors, die von den Sizilianern noch gesteigert wurden, mußten von dem reichen Strome philosophischer Bildung im Kopfe der neuen Liebesdichter weggespült werden. Das Weib, das in der Gestalt eines Engels, eines Sphärengeistes oder einer Intelligenz vor ihrem Trobador stand, mußte vor allem ganz anders auftreten als die Frauen der alten Provenzalen. Ihr war ein ganz anderer geistiger Gehalt eigen. Sie trug die Züge eines philosophischen Wesens, darum mußte sie auch ihre Huld durch Gaben zeigen, die dem Gebiete des Wissens und der Wahrheit angehören. Die Frauen des „neuen Stiles" sprechen darum zu ihrem Anbeter unerhörte, neue Dinge; wenn sie sich huldvoll herniederneigen, schwindet dem Dichter die Besinnung. Es wird genau mit den Mitteln der Philosophie der Ort bezeichnet, an dem die Wirkung von Madonna zuerst einsetzt. Dann schnürt sich das Herz zusammen, die kleinen Lebensgeister weinen laut auf, wenn Herr Amor seine Herrschaft antritt, die Sinne versagen, und die Sprache reicht nicht aus. Es flutet eine Fülle von Wahrheit hernieder von der Dame des Herzens, aus ihren Augen sprühen Funken, und die Erkenntnisse steigen herab, wie auf den Strahlen des Sternes die Naturkräfte. Das Lächeln ihres Mundes wirkt bezaubernd. Eine düstere, grollende Miene oder eine ausgebliebene Erkenntnis bringt den Dichter in tiefe Trauer. Es ist ersichtlich, daß dieses neue Verhältnis von Madonna und ihrem Liebhaber in weitem Abstand sich hält. Der aktive Charakter liegt viel

mehr beim Weibe als beim Manne. Die Frau in der neuen symbolischen Liebesdichtung gleicht der Universalvernunft des arabischen Aristotelismus. Damit stehen wir bei der vorzüglichsten Quelle des dolce stil nuovo.

Schon Francesco Perez hatte in seiner Beatrice svelata den Versuch gemacht, auf die grundlegende Bedeutung der arabischen Philosophie für die Entstehung und den Charakter der Beatricegestalt hinzuweisen, und hatte in Beatrice die aktive Intelligenz gesehen, den Urquell aller Denkformen für den Menschengeist[1]. Die philosophische Grundlage des „süßen neuen Stiles" ist tatsächlich der arabische Aristotelismus, näherhin der Averroismus. Die dunkeln und äußerst knappen Ausführungen des Aristoteles über den tätigen und möglichen Verstand, das aktive und passive Prinzip in der vernünftigen Seele, veranlaßten schon die antiken Kommentatoren zu merkwürdigen, dem aristotelischen System nicht entsprechenden Veränderungen[2]. Die Araber, irregeleitet durch die neuplatonischen Erklärer des Aristoteles, schufen ein phantastisches System, wonach der tätige Verstand, die intelligentia agens, außerhalb der menschlichen Seele sich befinde und als geistiges Bewegungsprinzip der Mondsphäre zu gelten habe. Avicenna war dieser Ansicht; er sah in der intelligentia agens das Geistwesen, das der Mondsphäre vorsteht, und gab ihr den Namen dator formarum, „Spenderin der Formen". Aus ihr fließen die Formen des Seins und des Denkens hernieder. Die einen senken sich unter dem Einfluß der Gestirne in die Materie, die andern dringen in den „möglichen Verstand", den sie durch ihr Hinzukommen zum wirklichen Verstand aktuieren. Je besser die Anlage und Disposition ist, desto reicher fließen die Formen hernieder. Je feiner die Materie des Leibes ist, desto edler strömt die Seele in ihn. Averroes hat diese phantastische Auffassung

[1] Francesco Perez, La Beatrice svelata, Palermo 1897, 189 ff.

[2] Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, Mainz 1867.

Avicennas noch bereichert und eine Universalvernunft für alle Menschen angenommen, die hoch über allen thront und jedem so viele Formen zuweist, als er vermöge seiner Anlage verlangen kann [1]. Die christlichen Scholastiker kämpften mit größtem Eifer gegen ein solches System, das nicht bloß eine Verderbnis des genuinen Aristoteles bedeutete, sondern dogmatisch äußerst anstößig war, da die Einheit und Selbständigkeit des Individuums und die persönliche Unsterblichkeit in Frage gestellt war. Allein die Dichter griffen danach, mochten sie mit dem arabischen Aristotelismus innerlich einverstanden sein oder nicht. Denn tatsächlich war in die Scholastik auf verschiedenen Wegen eine solche Hochflut neuplatonischer Ideen gedrungen, daß auch die glaubenstüchtigsten und klarsten Scholastiker sich ihrer nicht erwehren konnten. Ein treffliches Beispiel hierfür ist Albertus Magnus. Sein Philosophieren steht mehr als das des Thomas unter dem Banne neuplatonisch-arabischer Denkweise und ist am wenigsten innerlich ausgeglichen und einheitlich [2]. Unter den Dichtern ist Guinicelli der erste, der die Frau seines Herzens mit den Zügen der Intelligenza ausrüstet. Sie thront hoch über den Wolken. Von unten schaut staunend ihr Verehrer nach ihr empor. Nicht durch eigene Kraft erkennt er sie, sondern er muß ruhig harren, bis sie sich herniederbeugt. Das ist die Passivität und der Quietismus des neuplatonischen Systems. In der neuen Liebesdichtung ist das Weib der allein gebende Teil geworden. Doch ist dies nur die eine Richtung, die dem Intellektualismus des arabischen Aristotelismus gerecht wird. Der Dichter erwartet von seiner Frau nur Belehrung und Erkenntnisformen. Daneben muß auch eine mystische Richtung beachtet werden, die gleichfalls aus dem Neuplatonismus stammt und nach einer Vereinigung mit der Angebeteten sich sehnt. Beide Richtungen, die in-

---

[1] Samuel Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859. Ernest Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1865.

[2] Georg v. Hertling, Albertus Magnus, Festschrift, Köln 1880.

tellektualistische und die mystische, haben im dolce stil nuovo nebeneinander ihre Stelle, und auch Dante hat sich in ihnen bewegt [1].

Diese neue Dichtungsart, die in Bologna das Licht erblickte, hat dort wenig Schule gemacht. Guido Cavalcanti war es, der sie nach Florenz verpflanzte. Dem merkwürdigen Dichter, der Dantes wärmste Freundschaft sein eigen nannte, wohnten mehrere Seelen inne. Ein feudaler Stolz paarte sich mit hoher philosophischer Begabung. Wahrscheinlich führte er seinen jüngeren Freund in die Philosophie und in die neue Dichtung ein. Seine Kanzone über das Wesen der Liebe Donna mi priega, perchè voglio dire war die Vorläuferin der philosophischen Kanzonen des Convivio. Sie war es, um derentwillen Dante dem ersten Guido den Lorbeer vom Haupte nahm und dem zweiten ihn gab. Die Kanzone wendet sich mit Absicht und mit aristokratischem Bewußtsein nur an den gelehrten Stand [2]:

> Zu dieser Frage rufe ich nur Kenner,
> Denn schwerlich wird ein Mensch von niedrer Bildung
> Zu solchem Zweck gerüstet sein.
> Auch ist Naturphilosophie nur fähig,
> Der Liebe Wesen zu erklären.

Dann erfolgt die Fragestellung über Amore nach dem Schema, das Guido Orlandi in die Form eines Sonetts gezwängt hatte [3].

1. Wo wohnt Amore (dove posa)?
2. Wer erzeugt die Liebe (chi lo fa creare)?
3. Was ist ihre Eigenschaft (qual sia sua virtute)?

---

[1] Voßler trifft allenthalben eine schroffe Unterscheidung zwischen Scholastik und Mystik. Sie läßt sich aber nicht so aufrecht erhalten, da jeder große Scholastiker auch ein Mystiker war.

[2] Ich übersetze wörtlich nach der Ausgabe: Guido Cavalcanti e le sue rime, ed. Nicola Arnone, Firenze 1881.

[3] Lothar Goldschmidt, Die Doktrin der Liebe bei den italienischen Lyrikern des 13. Jahrhunderts (Inaug.-Diss.), Breslau 1899.

4. Was ist ihre Macht (sua potenza)?
5. Worin besteht ihr Wesen (l'essenza poi)?
6. Worin äußert sich ihre Bewegung (ciascun suo movimento)?
7. Worin besteht das Gefallen, das man „Lieben" heißt (il piacimento, che 'l fa dire amare)?
8. Kann man Amore leibhaftig sehen (s'omo per veder lo po mostrare)?

Die Lösung der einzelnen Fragen erfolgt unter Zuhilfenahme der aristotelischen Psychologie, die Guido mit einer Meisterschaft in seine Dichtung einspannt[1]. Daß ihm mehr als jedem andern die Vermengung und Durchdringung von Wissenschaft und Poesie gelungen ist, weiß er selbst, und mit stolzem Bewußtsein entläßt er seine Kanzone in die Welt:

Kanzone, du magst sorglos wandern,
Wohin du willst; denn so bist du geziert,
Daß deine Art nur Lob empfängt
Von denen, die Verständnis haben.
Bei andern hast du keine Lust zu bleiben!

Daß Dante mit leuchtenden Augen stets nach dieser Kanzone geschaut hat, erzählen uns seine eigenen Lieder, die lehrhaften der «Vita nuova» und besonders die philosophischen des Convivio. Ein auffälliges und aufdringliches Spielen mit wissenschaftlichen Benennungen seelischer Erscheinungen, eine breitspurige Umschreibung einfacher Tatsachen, eine logisch aufgebaute Entwicklung einer Thesis, endlich dieselbe aristokratische Verabschiedung des Liedes und die Warnung vor den Unwissenden, all das findet sich bei Dante und ist eine Mitgift Cavalcantis. Allerdings waltet in Dantes lehrhaften Kanzonen bei aller Gelehrsamkeit doch noch eine lyrische Wärme, nicht bloß deshalb, weil dieser nicht in dem Grade wie Cavalcanti die Naturphilosophie heranzieht,

---

[1] Giulio Salvadori, La Poesia giovanile e la Canzone d'amore di Guido Cavalcanti, Roma 1895.

sondern die Moralphilosophie, sondern hauptsächlich deshalb, weil er den symbolischen Charakter seiner Dichtung viel zarter spinnt und auch zu bewahren weiß. Cavalcanti aber war es, der auf das erste Sonett, mit dem Dante die Dichterschwingen rührte, die Antwort gab und seitdem an der Seite des jüngeren Freundes blieb.

Dantes symbolische Liebesdichtung.

Mit dem ersten Sonett an der Spitze der «Vita nuova» hat sich Dante an die famosi trovatori seiner Zeit gewendet, in der Hoffnung, einen Platz unter ihnen zu erwerben. An der Spitze dieses Büchleins, in dem Dante seinen Liebesfrühling beschreibt, leuchtet der Name Beatrices auf, die ihm ein neues Leben in der Seele erweckt hat. Die Beatricefrage ist zwar durch Dante selbst mit einem Schleier von Geheimnissen umgeben worden; die Danteforschung hat aber im Laufe ihrer Geschichte reichlich dafür gesorgt, daß die einfachste und natürlichste Betrachtung immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurde. In erster Linie ist zu beachten, daß die Lieder, die der Dichter in sein „Neues Leben" aufgenommen hat, die Grundzüge der Entwicklung an sich tragen, die der italienischen Liebesdichtung eigen sind. Sie beginnen mit der ritterlichen Huldigung nach der Art der provenzalischen Minnedichter, verwenden ihre Technik und dichterischen Mittel, steigern sich zu mystisch-religiöser Anbetung der Herrin und endigen in jener philosophischen Verklärung, von der die Rede war. Was mochte den Dichter veranlassen, die Schar seiner Sonette, Kanzonen und Balladen, die Kinder eines Augenblicks, einer bestimmten Gelegenheit und Seelenstimmung, zusammenzurufen, da sie doch alle in die Winde geflogen waren? Möglicherweise der Gedanke, durch ihre Geschlossenheit den eigenen Dichterruhm, für den Dante ein feines Auge hatte, zu vergrößern. Allein zweifellos reizte es den Dichter, das Phantasma seiner Jugend, die Gestalt Beatrices, noch einmal an seinem Geiste

vorüberziehen zu lassen, die alle Klänge der Liebeslyrik in seinem Herzen geweckt hatte. Dem Werke selbst fehlt die innere Einheit. Die Prosastücke, die den geschichtlichen und seelischen Untergrund zeichnen sollen, dem die Gedichte entsprungen sind, sind in späterer Zeit, etwa 6 bis 7 Jahre nach dem Erscheinen des letzten Gedichtes, verfaßt worden. Zwischen dieser Zeit türmen sich die ersten fachgemäßen und anstrengenden philosophischen Studien des Dichters auf, die ihn 30 Monate lang ununterbrochen in Banden gehalten hatten. Darum greifen die Erklärungen des „Neuen Lebens" oft mit so harter Hand an die lyrischen, minnigen Blüten und tragen Gedankengänge in die Lieder hinein, die ihnen fernlagen. Es hat keinen Sinn, im „Neuen Leben" eine Zentralidee zu suchen, sei sie künstlerisch oder religiös. Die Prosa ist um der Gedichte willen verfaßt und oft gewaltsam an sie herangetragen. Die Summe der Gedichte aber ist nichts als das Echo, das durch Beatrice im Herzen des Dichters geweckt wurde. Ich halte daran fest, daß diejenige, die vor Dantes Seele zeitlebens stand, nicht bloß eine Ausgeburt seiner dichterischen Phantasie war, sondern ein menschliches Wesen aus Fleisch und Blut. Ob sie wirklich Beatrice hieß oder ob der Dichter ihr diesen tiefsinnigen Namen gab, ist eine nebensächliche Frage. Daß die Beatrice Portinari sicher nicht Dantes Herz besessen hat, scheint nachgerade Gemeingut der einsichtigen Danteforschung zu sein. Genug, es gilt für die Beatricegestalt das scholastische Axiom: Nil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Die Gestalt des Mädchens aber, das Dante zu Beginn seines 19. Lebensjahres vor das Auge trat, hat ihm den bisher schlafenden Geist zu einem „neuen Leben" geweckt, den Dichter in ihm wachgerufen. Dante seinerseits aber hat in stufenweiser Entwicklung die Geliebte dichterisch verklärt[1]. Zuerst besang er sie als Trobador nach den Regeln der

---

[1] Scherillo, Alcune fonti provenzali della «Vita Nuova» di Dante, Torino 1889, in Atti della R. Accad. di Tor. XIV.

provenzalischen Kunst; dann wirft er über sie die ganze Weihe des religiösen Heiligenkultus, so daß Beatrice wie ein der Erdenwelt entrücktes heiliges Wesen vor seinem Auge steht, ein Abbild voll Tugend und Lieblichkeit, ein Engel im Fleische, der nur kurze Zeit auf Erden weilen konnte und in seine ewige Heimat alsbald wieder gerufen wurde. An diese religiös-mystische Verklärung Beatrices schließt sich die philosophische, metaphysische Umgestaltung, die durch die philosophischen Kanzonen des Convivio vorbereitet wird und in der „Göttlichen Komödie" ausgereift erscheint. Die ersten Sonette des „Neuen Lebens" sind in ihrer Form durch keine Kluft von den Liebesliedern der Provenzalen getrennt. Das Auftreten und die Wirkung Amores und den Lobpreis der Herrin zu schildern, sind die Aufgaben dieser Liebeslyrik. Auch sind diese Lieder frei von Symbolik und Allegorie. Wohl aber überrascht uns die Sprache einer edeln und hohen Leidenschaft, die allen frohen und herben Gefühlen des Herzens Ausdruck gibt. Der Dichter des „Neuen Lebens" weiß schon in die Seele zu leuchten, wie es ein anderer vor ihm nicht getan hat. Die Transzendenz der Liebe aber wird durch die Kanzone: Donne ch' avete intelletto d'amore eingeleitet. Dante ist sich dessen bewußt, daß er mit diesem Liede eine neue dichterische Tat vollzogen hat: trasse le nuove rime[1]. Die Sprache reicht ihm nicht aus, um das Lob seiner Herrin würdig zu singen; denn schon die höchsten Engel schauen mit staunender Bewunderung auf sie, die noch unten auf der Erde wandelt, da doch der Glanz ihrer reinsten Seele den Himmel selbst verklären würde. So hatte Dante bereits nach dem Heiligsten gegriffen und den Mantel der Engelsnatur um die Schultern seiner Beatrice geschlungen. Als dieses Wesen im Tode die Augen schloß und von ihm ziehen mußte, ward ihre Auferstehung zu einem Himmelswesen, sei es Engel oder Heilige, in die Wege geleitet. „Beatrice starb als Engel, noch bevor sie ein Weib

[1] Purg. XXIV 50.

wurde, und des Dichters Liebe zu ihr hatte keine Zeit, erotische Leidenschaft zu werden; sie blieb ein Traum und ein Seufzer. Eben weil Beatrice so wenig Wirklichkeit und Persönlichkeit hat, lebt sie eher in Dantes Geist als unter den Dingen. Dort aber vermischt sie sich mit dem Ideal des Trobadors, mit dem Ideal des Christen und mit dem Ideal des Philosophen — eine Vermischung, die in tiefem, gutem Glauben geschieht, darum grotesk sein mag, aber gewiß nicht falsch noch konventionell ist."[1] Daß Beatrice in seligen Auen inmitten lichter Sterne ihre Heimat hat, mit Licht und Ehren umgeben, ist das Ergebnis der dichterischen Verklärung, die Beatrice zu teil geworden ist. So schaut sie der Dichter im letzten Sonett seines „Neuen Lebens" und fühlt den weiten Abstand:

> „Über die Sphäre hinaus, die allerfernste,
> Jagt meines Herzens Sehnsuchtslaut."

Eine neue Möglichkeit, die Geliebte dichterisch zu verklären und zu besingen, ist ihm aufgegangen. Der Dichter ahnt die Tragweite seines Ideals; allein es fehlen ihm die Kräfte, in Worten es wiederzugeben. In der Schlußvision des „Neuen Lebens" blitzte im Geiste des Dichters, wenn auch noch in unbestimmten Umrissen, der Plan seines göttlichen Liedes auf. Ehe aber Beatrice zur Führerin in die Ewigkeit, zum Borne der göttlichen Weisheit und zur Vorhalle der Anschauung des dreieinigen Gottes wurde, mußte sie im Geiste ihres Dichters noch eine Wandlung durchmachen. Dieses Gefühl der inneren Unzulänglichkeit durchzittert den Dichter und treibt ihn zu dem Entschlusse: „Nach diesem Sonett hatte ich eine wundersame Erscheinung. Ich schaute Dinge, die mich dazu bestimmten, von nun an von dieser Gebenedeiten nichts mehr zu reden, bis ich im stande wäre, auf würdigere Weise von ihr zu sprechen. Zu diesem

[1] Francesco de Sanctis, Storia della letteratura italiana I, Napoli 1897, 57. Voßler, Weltgeschichte und Politik II 841.

Zwecke verlege ich mich auf das Studium, so gut ich kann, wie sie selbst wahrhaftig weiß. Dann aber, wenn es der Wille dessen ist, durch den alles lebt, daß mein Leben noch einige Jahre währt, hoffe ich von ihr Dinge zu sagen, die noch von keiner sind gesagt worden."

Diese Worte sind in einer Zeit in das „Neue Leben" geschrieben worden, da Dante bereits im Studium der Philosophie sein Wissen zu vertiefen suchte. Die Gestalt und das Andenken Beatrices muß aus bestimmten Gründen in den Hintergrund treten; aber sie bleibt über seinem Leben wie ein freundlich milder Stern stehen und tritt, wenn die Zeit gekommen ist, die Führung an[1].

Dantes philosophische und allegorische Dichtungen.

Wer Dantes Dichtungen in ihrer Gesamtheit überblickt, stimmt Giosuè Carducci[2] bei, der in ihnen die drei Grundrichtungen der christlichen Literatur des Mittelalters vertreten sieht. Den Geist der ritterlichen Minnesänger (principio cavalleresco) atmen die Lieder im ersten Teile des „Neuen Lebens", mystisch-religiöse Stimmung liegt in den Gedichten des zweiten Teiles, der lehrhaften Dichtung entspringen die Kanzonen des Convivio. Im großen ganzen folgen die drei Dichtarten auch zeitlich einander, und in engster Verschlingung haben sie an der „Göttlichen Komödie" miteinander gearbeitet.

Nach Beatrices Tode hat sich des Dichters Leben nach mancher Hinsicht völlig umgestaltet. Dem Jüngling, der in naiven, frommen Träumen sich in seine Liebeswelt eingeschlossen hatte, waren mittlerweile die Glieder erstarkt, und heißes Blut strömte ihm durch die Adern. Die Vaterstadt

[1] In dem endlosen Streit der idealisti und realisti in der Beatricefrage scheint mir Kraus den besten historischen Überblick und die trefflichste Entscheidung zu bieten (Dante 217 ff).

[2] L' opera di Dante, Discorso, Bologna 1888.

hatte seine jugendliche Wehrkraft in ihren Dienst genommen. Daß Dante am Barnabastage 1289 in der Schlacht bei Campaldino gegen Aretiner und Ghibellinen siegreich mitgefochten hat, bleibt eine geschichtliche Tatsache; desgleichen steht Dantes Beteiligung an der Wegnahme der festen Burg Caprona, die den Pisanern gehörte, außer Zweifel. Diese erste innerliche und katkräftige Anteilnahme am Geschicke der eigenen Stadt wurde zur Grundlage einer ehrgeizigen Sehnsucht, in der Politik der Vaterstadt mitbestimmend zu wirken. Seine politische Laufbahn und seine Tätigkeit als Prior endigte in seiner Verbannung.

Nach dem Tode Beatrices begann auch die Zeit der sittlichen Verirrungen im Leben Dantes. Schon die letzten Kapitel der «Vita nuova» geben davon Kunde, daß das Andenken Beatrices kaum zwei Jahre nach ihrem Tode vor dem Erscheinen eines lieblichen Weibes (donna gentile) verblassen mußte. Die Frage der donna gentile wird noch besondere Beachtung finden; doch mag hier genügen, daß es Dante nicht gelingt, uns zu überreden, daß die edle, mitleidige Frau, die nach dem Tode der ersten Geliebten ihn tröstete, nur die Philosophie gewesen sei. Es fehlt unter den Dantisten nicht an solchen, die mit demselben Eifer, wie die schlechten Hagiographen aus den Heiligenleben, so aus Dantes Leben die dunklen Schatten auszumerzen suchen. In Wahrheit hatte Dante eine Feuerseele, der nichts Menschliches fremd war. Dem aufmerksamen Leser der „Göttlichen Komödie" sprechen gerade die Augenblicke am tiefsten zum Herzen, in denen Dante mit unerschrockenem Ernste auf die Wunden der eigenen Seele weist. Seine Wanderung durch das Purgatorio insbesondere gleicht einer offenen Selbstanklage. Unter den sieben Hauptsünden, die den Läuterungsberg bevölkern, hatte fast eine jede an des Dichters Herzen genagt. Daß Neid und Eifersucht ihm aber die Seele nicht verunreinigt haben, adelt ihn auf das höchste, und Dante selbst rühmt sich dieser Tatsache. Der Lussuria hat der Dichter den vollen Tribut gespendet. Wir wissen von schlechter Gesellschaft, in der sich Dante be-

wegte, von ausschweifenden Freunden, mit denen er Umgang hielt, von einer großen Schuldsumme, die er aufgenommen hatte. Der betrübende Sonettenwechsel, dem er mit Cecco Angiolieri, Forese Donati unterhielt, ist geschichtlich nachgewiesen und zeigt den Dichter weit ferne von seinen Idealen. Man fühlt den Schmerz des edeln Guido Cavalcanti nach, der ihn mit einem Sonett, einem rührenden Denkmal inniger Freundschaft, zur Besinnung rufen wollte[1]:

Ich komm' zu dir unsagbar oft am Tage,
Doch gar zu nieder denken seh' ich dich,
Dann tut's mir leid um deinen edlen Geist
Und all die Gaben, die verschwanden.

Du hattest Abscheu sonst vor vielen Menschen
Und hohle Köpfe hieltest du dir fern,
Von mir erklang so herzlich deine Rede,
Daß deine Lieder all ich aufgehoben.

Jetzt, da du häßlich lebst, fehlt mir der Mut,
Dir zu gestehen, wie ich dein Singen liebe.
Ich komm' zu dir, doch sollst du mich nicht sehen.

Wenn dies Sonett recht oft dir gibt zu denken,
Dann wird der hohle Geist, der jetzt dich treibt,
Gar bald aus deiner niedern Seele ziehen.

Dieser Freundesklage eignet mehr Beweiskraft als den armseligen Versuchen, aus Dantes Leben das Mark zu ziehen. Daneben bleibt bestehen, daß dem Dichter trotz ernster sittlicher Verirrungen die Lüsternheit fehlt. „Seine Einbildungskraft bleibt so rein und keusch wie Beatrice. Im Blut und Herzen hat er die Lussuria, aber nicht im Gehirn und in der Kunst.“[2]

---

[1] Wörtlich übersetzt nach Guido Cavalcanti e le sue rime, Firenze 1881.

I' vegno il giorno a te infinite volte
E trovoti pensar troppo vilmente.

[2] Voßler, Weltgeschichte und Politik II 845.

Vor diese Periode sittlicher Verirrungen, die im wesentlichen in die Zeit vor der Verbannung fallen, ist in Dantes Leben das eingehende Studium der Philosophie zu verlegen, das den Dichter auf die Dauer von 30 Monaten ganz in Banden gelegt hatte[1]. Jedenfalls gaben ihm Brunetto Latini und Guido Cavalcanti das Geleite zur Philosophie. Hier soll zunächst die Rede davon sein, welchen Einfluß auf Dantes Dichtungen sie ausübte. Als die typischen Vertreter der doktrinalen Dichtungen gelten die Kanzonen des Convivio. Die erste hebt mit den Worten an:

Voi che intendendo il terzo ciel movete
Die denkend ihr bewegt der Himmel dritten.

Dante läßt sich im Venushimmel von Carlo Martello, dem Sohne Karls II. von Anjou (1271—1295), an diese Kanzone erinnern. Daraus würde sich ergeben, daß sie vor dem Tode dieses jungen Fürsten verfaßt und bekannt wurde. Wenn anderseits der astronomische Bericht Dantes über das Erscheinen der donna gentile (Conv. II 2), das in den August 1293 fällt, nicht trügt, muß die Kanzone im Jahre 1294 verfaßt sein[2]. Dante nennt sie im Abgesang „mein liebes, neues Lied". Auch der unbefangene Leser, der gänzlich vom Kommentar absieht, fühlt, daß dieses Lied gegenüber den Schwestern im „Neuen Leben" ein verändertes Gewand trägt. Im Herzen des Dichters streiten die Gefühle. Wem will er hiervon Kunde geben? Nicht seiner Umgebung, nicht Männern noch Frauen; zu den Intelligenzen des Venushimmels, den Engeln des Liebeshimmels schreit er seine Herzensnot empor, weil von ihnen der Liebe Wehen ihm ins Herz gedrungen ist. In

[1] Mich. Scherillo, I primi studi di Dante. Alcuni capitoli della biografia di Dante. Torino 1896. Bovio, Dante e la filosofia medievale, in Rivista di Filosofia scientifica, Giugno 1891.

[2] Die nähere Begründung findet sich in der Anmerkung zu der Übersetzung von Conv. II 2. Eine besondere Bezugnahme auf diese Kanzone findet sich im 43. Sonett.

seiner Seele kämpfen wie auf einem Ringplatze zwei Gedanken. Der eine eilt stets zur toten Beatrice, die beim Herrn der Himmel wohnet, der andere sucht die Erinnerung an das Engelein mit der Himmelskrone zu verdrängen und zeigt auf ein neues Weib, dessen Anblick alle Seligkeit verspreche. Hilflos und ohnmächtig weint die Seele ob des Widerstreites der beiden Gedanken und verwünscht den Tag, da das neue weibliche Wesen sich zum erstenmal zeigte. Da flüstert ihr ein Liebesgeist (spiritel d' amor gentile) Mut zu und preist den Edelsinn, die Schönheit und Weisheit der Frau, die künftighin Donna des Herzens sein solle. Es ist ersichtlich, daß die Muse Dantes Seite an Seite mit der gelehrten Kanzone Guido Cavalcantis schreitet. Der Dichter verfügt über die astronomischen Kenntnisse seiner Zeit, die Kosmologie der Scholastik ist ihm eigen. Mit Meisterschaft analysiert er im Sinne der mittelalterlichen Psychologie die Erlebnisse seiner Seele. Er scheidet die Seele vom Geist und von den Gedanken. Die Intelligenzenlehre der Philosophen vermischt er mit der Engellehre der Kirche. Über dem ganzen Liede aber ist jene Erkenntnislehre ausgebreitet, die im Grundtone der arabischen Philosophie entnommen ist. Von außen, von den Gestirnen hernieder senken sich die neuen Gedanken in die Seele, die sich ihrer kaum erwehren kann und in schmerzlicher Passivität alles über sich ergehen läßt und in Seufzer und Stöhnen ausbricht. Ohne Berücksichtigung der von Dante gegebenen Prosaerklärung würde diese Kanzone an sich nur der symbolischen Liebesdichtung angehören. Es liegt ihr die Tatsache aus Dantes Leben zu Grunde, daß eine neue Frau das Andenken an die tote Beatrice zu verdrängen suchte. Dante hat diese Erscheinung im „Neuen Leben" mit den alten Mitteln besungen. Eine allegorische Auffassung der Kanzone nötigt uns erst Dantes Kommentar auf, der mehr als ein Jahrzehnt später verfaßt wurde, also zu einer Zeit, in der die Eigenart des dolce stil nuovo, das Wesen und Wirken der Herrin nach Weise eines Engels oder einer himmlischen Intelligenz zu schildern, sich zur allegorischen Auffassung ver-

gröbert hat. Allerdings ist nicht zu verkennen, daß Dante im Auftreten und in der Gestalt der donna gentile sofort ein dichterisches Motiv ahnte und auch verwertete. Dazu trieb ihn der Geist der Schule Guinicellis und Cavalcantis. Nachdem aber Beatrices Wesen zur Natur eines Engels oder einer himmlischen Intelligenz erhoben war, konnte die neue Frau nicht mit denselben Mitteln eine dichterische Verklärung finden. Weil jedoch ihr Auftreten mitten in die Trauer um die dahingeschiedene Beatrice fiel und dem gebrochenen Geiste des Dichters Trost und Ablenkung brachte und dieser zu gleicher Zeit nach der Trostschrift des Boethius griff und die Herrlichkeit der Philosophie verspürte, so lag es einem dichterischen Talente nahe, die Gestalt und den Einfluß der „edeln Dame" der Frau Philosophie zu vergleichen, die als einziger Trost bei Boethius in den öden Kerkermauern verblieb. Dante hat tatsächlich dieses dichterische Motiv verwertet und ist aus der symbolischen Liebesdichtung herausgeschritten und zur allegorischen Dichtung übergegangen. Die neue Geliebte, die ursprünglich als ein Wesen aus Fleisch und Blut dem Andenken Beatrices gefährlich wurde, erhielt ebenso wie Beatrice eine dichterische Verklärung und wurde mit all den Eigenschaften bedacht, die der Philosophie als einem personifizierten Wesen zukommen. Und so konnte Dante zu der Zeit, da er rückschauend über die zweite Periode seiner Dichtungen die Erklärung zu diesen Liedern schrieb, sagen, daß „diese Frau (donna gentile) die Tochter Gottes war, die Königin des Weltalls, die edelste und schönste Philosophie" (Conv. II 13).

Die zweite Kanzone des Convivio offenbart am meisten die Eigenart der neuen philosophischen Lyrik.

> Amor, che nella mente mi ragiona
> Della mia donna disiosamente.
> Liebe, die mir im Geiste redet
> Von meiner Frau so sehnsuchtsvoll.

Dante hat mit Stolz auf dieses Liebeslied geschaut. Am Meeresgestade, das um den Läuterungsberg sich zieht, war

kaum der Siegespsalm der auserwählten Seelen (In exitu Israel de Aegypto) verklungen, da entquillt dem Munde des Sängers und Freundes Casella in süßen Melodien das Lied der Liebe[1]. Casella ist kurz vor 1300 gestorben und hat aller Wahrscheinlichkeit nach die Kanzone in Musik gesetzt und Dante selbst vorgetragen. Genauer läßt sich ihre Entstehungszeit wohl nicht angeben. Sicher ist sie nach der ersten Kanzone des Convivio verfaßt und bekundet eine gründlichere Kenntnis der Philosophie. Vielleicht darf sie in die Jahre 1295 bis 1297 verlegt werden. Wie allen Liedern Dantes, so ist auch dieser Kanzone eine klare Disposition eigen. Der Dichter zeigt frühzeitig jenen architektonischen Verstand, der an der „Göttlichen Komödie" ganz am Werke ist. Die Absicht der Kanzone ist, den Lobpreis der neuen edlen Herrin zu singen, die des Dichters Herz entzündet hat. Man würde sich des vollen Genusses berauben, den das meisterhafte und von reicher Begeisterung durchglühte Lied bietet, wenn man unter der gepriesenen Frau lediglich die Philosophie erkennen wollte. Den Enthusiasmus des Herzens und den Anstoß zum Liede gab aber nicht die Philosophie, sondern die lebendige donna gentile. Diese jedoch muß es sich gefallen lassen, all die Züge und Eigenschaften zu tragen, die der personifizierten Philosophie zukommen. Der Dichter fühlt sich außer stande, all der Gefühle Herr zu werden, die im Herzen wogen. Seine eigene Seele seufzt unter der Übermacht. Was die neue Herrin spricht, ist so erhaben, daß der Verstand vieles gar nicht fassen kann und das Begriffene kaum in Worte zu kleiden vermag. So hold ist sie, daß selbst die Sonne, die im Weltall kreist, nichts Herrlicheres finden kann. Die Gestirngeister richten staunend den Blick auf sie. Auf Erden ist sie das Idealbild, nach dem alle zielen. Ja selbst ihr Schöpfer, Gott der Herr, sieht mit Freuden ihren Zauber und schmückt sie mit immer neuer Herrlichkeit. Wem diese Frau vor Augen

[1] Purg. II 112. De vulg. eloqu. II 6 führt Dante selbst es unter den mustergültigen Liedern an.

tritt, dem zehrt die Sehnsucht am Herzen und herber Schmerz. Auf diese Frau neigt sich Gottes Kraft hernieder, so wie auf die sternenlenkenden Engel, die mit unverwandtem Auge nach dem ersten, unbewegten Beweger schauen, Gottes Weisheit herniederstrahlt. Wem diese Frau die Augen zeigt und ihr holdes Lächeln bietet, dem offenbaren sich Paradieseswonnen, die seinen Verstand übersteigen, so wie das Sonnenlicht das Auge bezwingt. Wer diese Frau sieht, dem schwinden alle Laster, er beugt in Demut das Haupt. Die exaltierte Sprache der Liebe feiert ihre Verbindung mit der strengsten Gelehrsamkeit. Die Vergleiche und Schilderungen jagen hin und her zwischen der lebendigen donna gentile und der lebendig gemachten Philosophie. Jene gibt den Reichtum der Gefühle, diese veranlaßt die Fassung und ihre Beschreibung. Die Übermacht der Liebe zur donna gentile muß sich vergleichen lassen mit der Erhabenheit der philosophischen Wahrheit, die allen Verstand übersteigt. Die einzigartige Erscheinung, in der die neue Herrin dem liebenden Dichter gegenübertritt, wird an die Seite der himmlischen Weisheit gestellt, nach der die Engel sich sehnen als nach dem ihnen gebührenden Teil der Gottschauung. Ihr Anblick, der Paradieseswonnen in die Seele jagt, gleicht der Philosophie, deren liebevoller Umgang erhabenste intellektuale Lust erzeugt. Die Strahlen der Augen und das Lächeln des Mundes werden in ihrer Wirkung den direkten und indirekten Beweisen nahegerückt, aus denen die philosophische Wahrheit wie aus Kanälen fließt. Kurz — Dante preßt im Kommentar zu dieser Kanzone jedes Wort aus und gibt ihm die Bedeutung, die ihm innerhalb der Philosophie zukommt. Das schöne Lied, das, an sich betrachtet, durchaus nicht eine frostige Allegorie aufdrängt, muß sich in der Erklärung eine grausame Zerteilung gefallen lassen und den Anlaß bieten, ein ganzes System mittelalterlicher Weisheit sich auspressen zu lassen. Schon die eigene Zeit tat Dante nicht den Gefallen, in den Liedern nur eine Verherrlichung der Philosophie zu sehen, sondern erblickte in ihnen umgekehrt eine neue und gelehrte Verherrlichung der Geliebten, die nach

Beatrices Tod Dantes Herz umgarnte. Gerade der hieraus entspringende Vorwurf des Wankelmutes und die Furcht vor Schande veranlaßten die Entstehung des Convivio. Es ist möglich, eine Reihe von Kanzonen und Sonetten aufzuzeigen, in denen Dante das Phänomen der donna gentile und die Liebe zu ihr verherrlicht. Die allegorische Einkleidung drängt sich bald mehr bald weniger auf. Ja das 30. Sonett

> Due donne in cima della mente mia
> Venute sono a ragionar d' amore
> Zwei Frauen stehn auf meines Geistes Höhen
> Und reden Liebesworte auf mich ein

legt die Vermutung nahe, daß Dante die verklärte Beatrice und die zur Philosophie umgewandelte donna gentile dichterisch nebeneinander stellte und sie wechselweise auftreten ließ. Der einen wies er die beschauliche Schönheit zu, die andere schmückte er mit tatkräftigen Tugenden. Für die Entwicklungsgeschichte der „Göttlichen Komödie" ist dieses Sonett von Bedeutung, und mit Recht läßt sich betonen, daß ohne Beatrices Verklärung die donna gentile nicht so schnell zur Allegorie geworden wäre, daß aber anderseits ohne die allegorische Umdeutung der Liebe zur donna gentile die schwächliche Gestalt der Beatrice des „Neuen Lebens" nie zur Beatrice der „Komödie" geworden wäre [1]. Eine Erinnerung an Beatrice und eine glutvolle Schilderung der neuen Herrin bietet die 13. Kanzone.

> E m' increscе di me sì malamente
> So bitter weh tut's mir im Herzen.

Die Liebe zur neuen Herrin, der Philosophie, geht nicht ohne Kampf und Schmerz. Bald ertönt die Klage über die eigene Unfähigkeit, bald verlauten Vorwürfe über die Härte und Sprödigkeit der neuen Geliebten, die nur langsam gibt, was die Glut der Augen versprochen hat. Diese und ähnliche

[1] Vgl. Voßler, Weltgeschichte und Politik II 850.

Kanzonen (XIV, XVI) gestatten uns einen Einblick in das ernste und mühselige Liebeswerben Dantes um den Besitz der Philosophie. Ein so glutvoller und feuriger Kopf wie Dante hat sich nur schwer unter das Joch der scholastischen Philosophie gebeugt; vielleicht wäre aus ihm überhaupt nie ein Philosoph geworden, wenn nicht das Schicksal ihm Schmerz und Einsamkeit als die stillen Begleiterinnen durch das Leben gesandt hätte.

Eine eigenartige und dunkle Stellung nehmen inmitten der allegorischen Dichtungen die sog. Steinkanzonen (Canzoni pietrose) ein. Zweifellos ist die häufige Wiederholung des Wortes pietra beabsichtigt und sinnvoll. Doch sind wir außer stande, sicher zu sagen, ob die Besungene mit dem steinharten, grausamen Herzen als lebendiges Wesen Dante zur Qual gelebt hat, oder ob der Dichter in diese Allegorie die harte Florentia mater verhüllte, die ihn aus ihrem Schoße ausstieß, oder die Philosophie, die ihm so lange ihre Geheimnisse verschloß. Zweifellos ist, daß der Ton der Lieder eine beispiellose Realistik und Härte aufweist. Kraus gibt sich viele Mühe, in der grausamen „Pietra" eine Personifikation der Stadt Florenz zu sehen, aber die sinnlich erregte, gar zu naturwahre Sprache der 12. Kanzone

> Così nel mio parlar voglio essere aspro
> Com' è negli atti questa bella pietra.
> So grausam hart will ich im Reden sein
> Wie Pietra, jene Schöne im Benehmen

spottet all seiner geistvollen Auslegungen. Zum allermindesten ist so viel sicher, daß Dante bei den Steinkanzonen in der heftigsten Erregung war und seiner erhitzten Phantasie in den stärksten Ausdrücken einer sinnenderben Dichtung die Zügel schießen ließ. Es war die Zeit, in der er auf halbem Wege im wilden Wald verschlagen war [1].

---

[1] Stan. de Chiara, La «pietra» di Dante et la Donna gentile, Caserta 1888.

Dem Exil verdankt Dantes Liederbuch manch ergreifenden Gesang. Bald zittern wehmütige, weiche Laute durch die Harfe, wie in der 15. Kanzone

Io son venuto al punto della rota,

wo todmüde Seufzer um die unerwiderte Liebe der heimatlichen Stadt erklingen; dann bittet er um Mitleid und Liebe, wie in dem zaubervollen Abgesang der 11. Kanzone

Amor, dacchè convien pur ch' io mi doglia.

In andern hören wir den Aufschrei des Verbannten, der mit stolzem Selbstbewußtsein sogar auf die Heimkehr verzichtet, weil sie nicht mit Ehren erfolgen soll.

Dantes Geist verrät eine solche Spannkraft und Elastizität, daß wir mit gutem Grunde daran festhalten können, daß er zu gleicher Zeit von der einen Dichtart in die andere überspringen konnte. Es gab nach dem Berichte des Convivio (IV 2) eine Zeit, in der Dantes philosophische Studien an einem bestimmten Problem in Stockung gerieten. Die Folge war eine zeitweilige Abkehr von metaphysischen Untersuchungen und eine Hinneigung zu moralphilosophischen Studien. Auch diese Tatsache findet ihre dichterische Verwertung. Die allegorische Verherrlichung der donna gentile tritt in den Hintergrund, an ihre Stelle rückt das Lehrgedicht, das die ausgesprochene Absicht an der Stirne trägt, zu belehren und verhängnisvolle Irrtümer aus der Welt zu schaffen. Die Reihe der Lehrdichtungen eröffnet die Adelskanzone des Convivio

Le dolci rime d'amor, ch' io solia
Cercar ne' miei pensieri.

Zu derselben Gattung gehört die 19. Kanzone

Poscia ch' Amor del tutto m' ha lasciato,

in der das Wesen der edeln Sitte (leggiadria) erörtert wird, und die 10. Kanzone

Doglia mi reca nello core ardire,

die über Geiz und Freigebigkeit handelt. Das erstere dieser Lieder hat eine besondere Vorgeschichte, die ihre Erörterung dort finden wird, wo die wissenschaftlichen Grundlagen des Convivio untersucht werden. Es scheint Dante, nachdem er einmal im Besitze der aristotelischen Ethik war, der Versuchung nicht widerstanden zu haben, die elf von Aristoteles genannten Tugenden im einzelnen zu besingen. Entweder sind uns außer den genannten Liedern die übrigen Tugendgedichte verloren gegangen oder sie waren überhaupt noch nicht gedichtet, als Dante den Plan zum Convivio vom vierten Traktat an entwarf. In den vorhandenen Lehrgedichten herrscht ein streng wissenschaftliches Verfahren; der Poesie sind lediglich die Reime entnommen. In übertriebener Weise wird auf den verhängnisvollen Schaden des Irrtums hingewiesen und alles Heil von einer richtigen Definition erwartet. Der Vernichtungskampf gegen die falsche Thesis wird durch eine allseitige Darlegung irriger Meinungen eingeleitet. Dann zieht der Syllogismus ins Feld, ein Axiom aus Aristoteles wirkt als Bundesgenosse mit, bis die richtige Ansicht allein noch das Schlachtfeld behauptet. Der vertrocknete Schulmeister Guittone von Arezzo hat seine Auferstehung gefeiert, nur mit dem einen Unterschiede, daß die Dichtung jetzt viel reichere und subtilere Mittel erworben hat, um möglichst gelehrt und ungenießbar auftreten zu können. In Dantes Augen standen diese Lehrkanzonen zweifellos sehr hoch; sie trugen ihm innerhalb der gelehrten Dichterkreise, bei Cavalcanti und Brunetto Latini, hohes Ansehen ein, und ohne Zweifel verwerten seine Lehrgedichte mit viel größerer Gewandtheit die Ergebnisse der Philosophie. Dieser lehrhafte Zug ist eine Gabe der Scholastik. Doch Dantes künstlerische Phantasie war zu gewaltig, als daß sie je ganz im lehrhaften Dichten untergegangen wäre. Allerdings hat seine Muse den Staub der Wissenschaft auch nie ganz abschütteln können. Trotz allen wohlmeinenden Entgegenkommens an die Eigenart der mittelalterlichen Zeit sträubt sich unser künstlerisches Gefühl dagegen, Beatrice zu lauschen und ihr zu applaudieren, wenn

sie wie ein doctor subtilis ihrem gelehrigen Schüler nicht bloß über fundamentale Fragen der Weltanschauung das Kolleg liest, sondern in die abstrusesten und unwichtigsten Spezialprobleme der Scholastik ihn einführt und über die Mondflecken mit einer Wichtigtuerei predigt, als gälte es ein Zentraldogma zu erhalten. Dadurch zeigt sie ihre Verwandtschaft mit dem Charakter der genannten Lehrgedichte. Dantes künstlerischer Genius hat sich mehr und mehr von der rein doktrinären Dichtweise losgemacht; wir könnten vielleicht die stufenweise Entwicklung verfolgen, wenn uns die Lieder bekannt wären, die der wunderbaren 20. Kanzone unmittelbar vorangingen. Sie ist der Preisgesang auf die Gerechtigkeit, die im vorletzten Traktat des Convivio hätte behandelt werden sollen. Der Dichter schrieb sie im Exil, und der ganze Adel und die tiefe Schwermut seiner Seele sind über sie gelagert. Sie möge in wörtlicher Übersetzung den kurzen Überblick über Dantes dichterische Leistung vor der «Divina Commedia» beschließen. Sie faßt alle Kräfte der alten und neuen Lyrik in sich und kündet den werdenden Schöpfer der größten Epopöe der Welt.

Tre donne intorno al cor mi son venute.

Drei Frauen näherten sich meinem Herzen,
Doch lagerten sie außerhalb,
Weil drinnen Amor wohnte,
Der meines Lebens Herrscher ist.
So schön sind sie, so edel ihr Gebaren,
Daß jener Herr, von dem ich sprach,
Der machtvoll wohnt in meinem Herzen,
Von ihnen kaum zu reden sich getraut.
So traurig und verwirrt erscheint mir jede,
Wie Menschen im Exil, die matt und müde
Von aller Welt sich sehn verlassen,
Als ehr- und tugendlos gebrandmarkt.
Sie sagten mir, daß sie schon Zeiten sahen,
In denen liebevoll man sie empfing,
Jetzt seien Zorn und Kälte nur ihr Anteil.

So kamen die verlaßnen Frauen
Zu mir wie in ein Freundeshaus,
Wohl ahnend, daß im Herz mir Liebe wohne.

Die eine von den Drei'n beginnt die Klage,
Läßt sinken auf die Hand das Haupt,
Der Rose, die man knickt, vergleichbar,
Am nackten Arm rinnt ihr des Auges Zähre
Herab als wie an einer Schmerzenssäule.
Die andre Hand verbirgt das Antlitz,
Auf dem die Tränen schimmern.
Es fehlen ihr die Schuhe und der Gürtel,
Kein äußres Zeichen kündet ihre Weiblichkeit.
Durch ihr zerrißnes Kleid sieht Amor jene Glieder,
Von denen man am besten tut zu schweigen,
Mitleidig und mit lüsterner Verschlagenheit
Fragt er nach ihr und ihrem Schmerze.
„O du, der du nur wenigen dich gibst",
Rief sie mit tränenreicher Stimme,
„Zu dir drängt hin sich unser Wesen.
Ich, die von allen Drei die Ärmste,
Bin deiner Mutter Schwester, bin die Gerechtigkeit,
Zerlumpt, wie du mich siehst, an Kleid und Gürtel."

Als so die Schmerzensklag' verklungen
Und kund war, schämte sich mein Herr
Und fragte nach den Zwei'n, die bei ihr waren.
Und sie, die Tränenreiche,
Erbebt in neuem Schmerz
Als sie die Frag' vernommen:
„Hast du mit meinen Augen kein Erbarmen?"
Dann fuhr sie fort: „Du wirst wohl wissen,
Die Quelle, der entspringt der Nil als Bächlein,
Dort, wo die Sonnenhitze raubt der Erde
Sogar des Weidenbaumes schwachen Schirm,
An jener reinen Welle bracht' zum Leben
Ich diese, die mir an der Seite steht,
Die mit den blonden Flechten wischt das Auge.
Und sie, die meine schöne Tochter,
Sah widerspiegeln ihr Gesicht im Quell
Und gab das Leben jener, die dort stehet.

Nachdenklich wurde Amor durch ihr Klagen,
Mit weichem Auge schaute er auf jene,
Die kurz zuvor er schelmisch angeblickt.
Den Gruß entbot er ihnen, die im Leid verbunden.
Dann griff er nach den Pfeilen,
Rief laut: „Erhebt die Häupter,
Schaut meine Pfeile,
Ach wie sehn sie aus, sie hatten lange Ruhe,
‚Freigebigkeit‘ und ‚Mäßigung‘ und alle Kinder
Aus unserm Blut gehn auf der Straße betteln!
Wenn das ein Unglück ist,
So mögen es beweinen und beklagen
All jene, die darunter leiden,
Die unter solchem Himmel sind geboren,
Wir nicht, wir sind der Himmelsburg entsprossen.
Wenn man auch heut uns steinigt,
Wir werden ewig leben und Leute finden,
Die diesem Pfeil den Schimmer noch erhalten!"

Und wie ich hör' in solcher Göttersprache
Den Trost und auch den Schmerz
So hoher Exilierter,
Da rechne ich mir mein Exil zur Ehre!
Wenn schon der Spruch des Urteils oder Schicksals
Hier in der Welt verlangt,
Daß weiße Blumen rot sich färben,
Dann will als braver Mann ich unter Guten fallen.
Und wäre nicht genommen mir das Zeichen,
Das aus der Ferne meine Blicke grüßt,
Und mir der Sehnsucht Glut entzündet,
Dann würde leicht ich tragen meine Lasten.
Doch diese Feuerglut
Verzehrt mir Fleisch und Knochen.
Der Tod drückt an die Brust mir seinen Schlüssel.
Drum wenn ich schuldig war,
Sind's nicht schon Monde, seit ich es abgebüßt,
Wenn anders Reue tilgt der Menschen Schulden?

Mein Lied, laß dich von keiner Hand berühren,
Nicht lüften, was ein schönes Weib verhüllt,
Es sind der nackten Teile schon zu viele,

Versage jedem deine süßen Gaben,
Der rauh die Hand danach erhebt.
Wenn einen Tugendfreund du solltest finden,
Der bittend dir dann näher tritt,
Dann schmücke dich mit neuen Farben
Und zeig dich ihm und leg in lieberfüllte Herzen
Die Sehnsucht nach der wunderschönen Blume!

Das gewaltige Lied hat zweifellos seine Geheimnisse, aber seine Offenbarungen greifen an das Herz[1]. Man pflegt in den drei allegorischen Frauen die verschiedenen Manifestationen der Gerechtigkeit zu sehen als drittura die natürliche, allen gemeinsame Anlage zur Gerechtigkeit, als allgemein menschliches Gesetz und als positives Staatsgesetz. Alle drei sind zu Witwen geworden. Es fehlt der Sinn für Gerechtigkeit, die allgemeinen Menschheitsgesetze werden leichten Sinnes übersprungen und die einzelnen Gesetze der Staatswesen werden zu Unrecht mißbraucht. Überraschend ist die grandiose Plastik, mit der Dante seine Gestalten zeichnet. Kraus hat recht, daß durch die «Vita nuova» jene zarte Frauengestalt in die Kunst der Frührenaissance eingeführt wurde, das Bild der angiola giovanissima, die den Madonnentypus geprägt hat. Allein hier ist er verschwunden. Die Gestalt der drittura entspricht dem Geiste Michelangelos. Ihre gesteigerte Weiblichkeit zeigt sich in männlicher Würde und in jener alma sdegnosa, die Dantes Wahrzeichen für seine letzten Lebensjahre geworden ist. Überraschend und bedeutsam ist es, daß Dante seinen Preisgesang auf die Gerechtigkeit mit der ganzen Skala seiner Gefühle umkleidet hat. Es ist keine lehrhafte Abhandlung über das Wesen der Gerechtigkeit, sondern eine ergreifende Begegnung von lebendigen Wesen, denen die Heimat verschlossen ist, in hochdramatischer Steigerung durchgeführt, bis in schmerzlicher Wehmut des Dichters Sehnsucht nach der Heimat sogar in einem halben Schuldgeständnis ausklingt.

---

[1] Eine neue Erklärung versucht Aluigi Cossio, L'archeologia dell' arte in Dante, im Giornale dantesco 1909, Hft 5, 197 ff.

Wenn des Dichters Kanzone, die dem vorletzten Traktat des Convivio den Stoff liefern sollte, schon einen solchen Reichtum der Gefühle, einen so umfassenden Weitblick und einen so erhabenen Edelmut bekundet, dann möchte uns fast ein Bedauern an das Herz schleichen, daß der Dichter seiner Kanzone die Prosaerklärung nicht mehr anfügen konnte oder wollte. Statt ihrer faßte er den Plan zum höchsten Preislied, das nichts anderes bezwecken wollte, als riducere la gente in via diritta.

Nachdem so die dichterischen Grundlagen des Convivio ihre Erörterung gefunden haben, erübrigt noch eine Untersuchung über den Charakter und die Eigenart der Prosa von Dantes Convivio.

Entstehungsgeschichte des Convivio.

Der Dichter, der die Lieder des „Neuen Lebens" sammelte und mit einer erläuternden Prosa versah, war sich dessen bewußt, daß durch seine ersten 25 Lebensjahre ein geheimnisvolles Schicksal waltete. Das Beginnen Dantes, der eigenen Lebensentwicklung das Augenmerk zu schenken und den einheitlichen Grundzug herauszufühlen und darzustellen, weist auf die kommende Zeit der Renaissance. Der Dichter fühlte aber auch, daß mit dem Auftreten der donna gentile und dem Studium der Philosophie über seinem Leben ein neuer Stern aufgegangen war. Er beeilte sich darum, den geistigen Ertrag des früheren Lebens zusammenzufassen. Dies geschah mit dem „Neuen Leben". Kraus verlegt die Zeit der Abfassung des Werkchens in die letzten Jahre vor 1300 und neigt dazu hin, eine später hinzugefügte Überarbeitung mit der Schlußvision anzunehmen. Ich halte dafür, daß Dante kurze Zeit nach seiner ersten Beschäftigung mit der Philosophie die «Vita nuova» schrieb, also annähernd im Jahre 1294. Die oben verzeichneten Schlußworte sprechen es klar aus, daß dem Dichter zu einer würdigen und seinem Wohle entsprechenden Verherrlichung Beatrices noch die

Mittel fehlen; anderseits spricht er davon, daß er bereits sich dem Studium hingebe, um sich zu rüsten. Diese Hinweise Dantes passen aber nur in die erste Zeit seines philosophischen Studiums und nicht in die Jahre vor 1300, in denen Dante bereits einen tiefen Einblick in die Philosophie besaß.

Einem ähnlichen, tiefer liegenden Antrieb folgte der Dichter, als er sich an die Abfassung des „Gastmahls" machte. Es fehlt auch nicht an äußeren Gründen, die den Dichter bewogen, zu diesem zweiten Werke die Feder zu ergreifen. Allein die Haupttriebfeder zur Inangriffnahme des Convivio war wiederum die Überzeugung, daß mit der trapassata gioventute, mit dem Scheiden des 45. Lebensjahres, ebenso ein neues Lebensphantasma sich abgespielt hatte wie bei der entrata di mia gioventute, dem 25. Lebensjahre. Dante war sich darüber klar, daß die Gestalt der donna gentile für sein zweites Lebensalter ebenso bedeutungsvoll war wie die jugendliche Beatrice für seinen Lebens- und Liebesfrühling. Andere Gründe sind es, die den jungen Dante nach dem Tode Beatrices der Philosophie zuführten, und wieder andere, die ihn bewogen, als Philosoph und Lehrer selbst aufzutreten.

Wenn das Merkmal des Philosophen im θαυμάζειν besteht, in der Erhebung über alle die, welche sich mit der Tatsächlichkeit und Selbstverständlichkeit begnügen, so kann von Dante nicht gesagt werden, daß die intellektuelle Lust ihn zum Jünger der Philosophie gemacht hat. Der Achtundzwanzigjährige pochte mit tränenumflortem Auge an die Pforten der Philosophie und erzählt uns im 13. Kapitel des zweiten Traktates ausführlich, daß sein Herz durch den Verlust seiner Wonne ganz trostlos geworden sei. Ohne Spannkraft taumelte der überreife Jüngling hin und her, bis ihm nach einiger Zeit die Trostschrift des Boethius De consolatione philosophiae in die Hände fiel und danach durch äußere Anregung auch Ciceros Dialog Laelius sive de amicitia. Beide Werke bereiteten ihm anfänglich Schwierigkeiten. Auch heute ist die Schrift des Boethius keine all-

zuleichte Nahrung. Dante hatte außerdem mit den Schwierigkeiten des klassischen Lateins zu kämpfen und drang nur langsam in den vollen Besitz der beiden Schriften vor[1]. Allein besonders die erste Schrift öffnete ihm das Auge für die Schönheit der Philosophie, stellte ihn vor eine harte Wirklichkeit, die nichts gemein hatte mit jenem süßlichen Schmachten und den halbwahren Schmerzen, die geisterhaft durch die Liebesdichtung zogen. Boethius, der letzte römische Ritter, dessen Haupt das Mittelalter mit der Gloriole des Martyriums umwand, hatte in den Kerkermauern eine ganz andere Sprache mit der hohen Frau Philosophie zu führen; ihm mußte es darum zu tun sein, für die letzten bangen Lebensstunden Gedanken und Grundsätze zu finden, die vom Elend dieses Erdenlebens nicht hinweggeschwemmt werden konnten. Es ist bekannt, daß der philosophische Führer der Frühscholastik seinen philosophischen Trost fast ausschließlich der antiken Philosophie entnimmt, dem Neuplatonismus und der Stoa, nicht aber dem Christentum, dem er wohl äußerlich zugehörte. Dem ciceronianischen Arsenal einer zusammengetragenen und unverdauten Allerweltsphilosophie mochte Dante damals und auch später manchen schillernden Satz entnehmen. Tatsache ist es, daß Dante bis zu jenem bezeichneten Augenblicke keine philosophischen Studien gemacht und keine hohe Schule besucht hatte. Dem Boethius aber entnahm er als dichterisches Talent sofort den Eindruck, „daß die Philosophie, die Herrin dieser Schriftsteller, Wissenschaften und Bücher, eine gar hohe Sache sein müsse. Und ich dachte sie mir als edle Frau und ich konnte sie mir in all ihrem Tun und Lassen nur barmherzig denken"[2].

Die Lektüre der beiden Schriften hatte den Wissenstrieb geweckt, und das Idealbild der Philosophie als donna gentile schürte den Enthusiasmus. Diesen beiden Vorbedingungen

---

[1] G. A. L. Baur, Boethius und Dante, Festschrift, Leipzig 1873. Rocco Murrari, Dante e Boezio, Bologna 1905.

[2] Conv. II 13, 39.

zu einem Philosophen reihte sich als dritte die fachgemäße und klare Schulung an. Das Bedürfnis hierzu fühlte Dante selbst, und so ging er „in die Schulen der Religiosen und in die Disputationen der Philosophiebeflissenen“ mit dem Erfolge, daß in der kurzen Zeit von etwa 30 Monaten die Freude an der Philosophie ihn so ergriffen hatte, daß diese Liebe jeden andern Gedanken verjagte und zerstörte[1]. Von diesem Augenblicke an kann man von einem geistigen Entwicklungsgange Dantes reden und ihn genauer bezeichnen. Hettinger, der Dantes Geistesgang einst in verdienstvoller Weise gezeichnet hatte, wirft ebenso wie Scartazzini in durchaus unzulässiger Weise auf den Dichter der «Vita nuova» eine Fülle des Wissens, die der Dante der Liebeslieder nicht besessen hat[2]. Beide übersehen, daß die Prosa des „Neuen Lebens“ von jenem Dante geschrieben wurde, der bereits 30 Monate lang über der Freude an der Philosophie geschwelgt hatte. Dante bezeichnet als die ersten Quellen, aus denen er seine Philosophie schöpfte, die Schulen der Religiosen und die Disputationen der Philosophiebeflissenen. Es waren zunächst die Franziskaner und Dominikaner von Florenz, in deren Klosterschulen Dante die Philosophie studierte. Möglicherweise besuchte er auch das nahegelegene Bologna und übte sich dort in den Disputationen der Philosophiebeflissenen. Die Freundschaft Guido Cavalcantis und Brunetto Latinis, zweier philosophischer Köpfe, bot ihm mancherlei Anregung. Die Früchte dieser ersten ernsten Beschäftigung mit der Philosophie gaben ihm einen Überblick über die Gesamtheit der scholastischen Wissenschaft und regten ihn zu der philosophischen und allegorischen Dichtung an. Die Grundlagen, die hierdurch gelegt waren, wurden aber alsbald überwuchert durch das tolle Junkerleben, das Dante im Verein mit Gleichgesinnten führte, und durch politische

[1] Conv. II 13, 50.

[2] Franz Hettinger, Dantes Geistesgang, Köln 1888, 32. G. A. Scartazzini, Dantehandbuch, Leipzig 1892, 54.

Aspirationen, die durch die Aufnahme in den Kreis der Prioren ihre Erfüllung fanden. Als das Verbannungsdekret vom 27. Januar 1302, dem ein verschärftes am 10. März 1302 folgte, den Dichter aus den Mauern der Vaterstadt hinausstieß, trieb es ihn auch der Philosophie in die Arme. Wir finden in Dantes Leben eine stufenweise Lockerung all der Bande, die ihn mit dem weltlichen Tun und Treiben und den irdischen Hoffnungen verbinden. Mit scharfem Risse wendet er den eigenen Leidensgenossen den Rücken und wagt es, eine Partei für sich selbst zu bilden. Sein kurzer Aufenthalt bei den Scaligern in Verona endete 1304 mit allen Zeichen der Unzufriedenheit und der inneren Leere. Der arme Flüchtling wandte sich nach Bologna, wo er von 1304 bis 1306 verblieb; im letztgenannten Jahre wurden aus Bologna sämtliche Weiße und Ghibellinen vertrieben, und Bologna blieb von nun an immer guelfisch. Die ausgewiesenen Professoren zogen mit ihren Schülern nach Padua, und Dantes Aufenthalt in Padua wird uns für das Jahr 1306 urkundlich begründet. Dante hat sich nach Bologna wesentlich um der Studien willen gewendet. Scartazzini hat mit heftigem Eifer sich dagegen verwahrt, den vierzigjährigen Dante als Studierenden auf den Universitäten zu sehen, er will ihn als Dozenten auftreten lassen. Allein der kurz skizzierte Lebensgang und die literarischen Leistungen Dantes lassen durchaus nicht den Schluß zu, daß der unfertige Dichter mit den wohlgeschulten Vertretern der Philosophie und Theologie in einen Wettstreit sich hätte einlassen können. Ich halte dafür, daß ein methodisches Studium der Philosophie in Bologna eingeleitet und in Padua fortgesetzt wurde. Der Wissenstrieb des Dichters einerseits und der Ruhm der Pariser Universität anderseits bewogen ihn, Padua zu verlassen und durch die Lunigiana nach Paris zu ziehen, zum Forum der Wissenschaft, zum Tische dove si mangia il pane degli angeli[1]. In Paris empfing Dante

[1] Conv. I 1.

das ganze Rüstzeug der philosophischen und theologischen Kenntnisse, die in der „Göttlichen Komödie" aufgespeichert sind. Das Convivio verfügt noch nicht über sie, und so möchte sich die Annahme aufdrängen, daß im Convivio sich die Zusammenfassung der philosophischen Studien zu Bologna und Padua darstellt.

Der Herzensnot Dantes entsproßte der Trieb zur Philosophie. In ähnlicher Weise ist auch die erste philosophische Tat des Dichters nicht um ihrer selbst willen vollzogen worden, sondern verfolgt bestimmte Zwecke. Der heimatlose Dichter, der mit brutaler Gewalt aus einer ansehnlichen Stellung herausgerissen wurde, mußte das Los aller Verbannten durchkosten, hatte aber Mut genug, sich eine neue Welt aufzubauen. Der ungerechte Urteilsspruch hatte ihm ehrlose Handlungen zugeschrieben, die ein angesehenes Wirken innerhalb der bürgerlichen Kreise verhindern mußten. Allein auch des Dichters Privatleben scheint von seinen schadenfrohen Sittenrichtern scharfe Beurteilung erfahren zu haben, und was überraschen muß, sogar seine Liebesdichtung. „Ich fürchte, wer immer die obengenannten Kanzonen liest, wird den Eindruck gewinnen, daß mich die Leidenschaft in hohem Maße umstrickte; davon fürchte ich die üble Nachrede." [1] Sonach wurde die philosophisch-allegorische Liebesdichtung mißdeutet und dem Dichter der Vorwurf eines wankelmütigen und leidenschaftlichen Menschen gemacht. Über die wahren Grundlagen dieser Dichtung Auskunft zu geben und zu zeigen, daß nicht Leidenschaft, sondern Tugend diese Kanzonen veranlaßt habe, ist der erste Zweck des Convivio. Dieser apologetische Eifer kommt an vielen Stellen des Convivio mit einer unangenehmen Aufdringlichkeit zum Durchbruch [2]. Mit einer Feierlichkeit wird verkündet, daß ohne ganz gewichtigen Grund niemand von sich selbst reden soll. Als aber Boethius und St Augustinus zur Feder griffen, waren sie aus innerster Seele hierzu gedrängt. In

[1] Conv. I 2. [2] Conv. II 16 u. III 1.

dieselbe Lage sieht sich auch Dante versetzt. Hand in Hand mit der Aufklärung über das Wesen seiner allegorischen Liebeslieder soll eine feine Anweisung gegeben werden, „in gleicher Weise zu sprechen und die Werke anderer ebenso auszulegen“ [1]. Dante wird zum allgemeinen Aufklärer und Popularphilosophen. Kaum hat er sich selbst dem Tische derer genaht, die das Brot der Engel, die Wissenschaft, genießen, rafft er die Brosamen zusammen, fühlt den großen Abstand zwischen denen, die er hinter sich zurückgelassen hat, und reicht ihnen mit einer feierlichen, selbstbewußten Gönnermiene, was er aufgelesen hatte. Er, der als Staatsmann in der Heimat nicht mehr wirken konnte, wird zum Lehrer für die Welt und für ungezählte Geschlechter. Seine politischen Handlungen haben ihm Verdikt und Exil eingebracht, seine wissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten sollen ihm wieder die verlorene Ehre zurückgeben und ihm den Ruhm eines Wohltäters der Menschheit einbringen. Mitleid mit der unwissenden Menschheit und der Drang, die eigene Ehre zu erhalten, sind die Triebfedern zur Abfassung des Convivio.

Entstehungszeit des Convivio.

Daß die Lieder, die dem Convivio zu Grunde liegen oder hierfür bestimmt waren, einer früheren Zeit angehören, wurde schon betont. Es finden sich innerhalb der Prosa des Convivio Anhaltspunkte genug, die eine ziemlich genaue Datierung des Werkes ermöglichen. Unhaltbar sind die Aufstellungen Fraticellis, Scolaris und Selmis, die den vier Traktaten des Convivio eine verschiedene Abfassungszeit zuweisen, als wäre der zweite und vierte Traktat vor dem Exil und die beiden andern nach dem Exil verfaßt worden. Es widerstreitet der ganzen Arbeitsweise Dantes, aus einem geschlossenen und planvoll angelegten Werke Stücke herauszureißen und einer vorläufigen Bearbeitung zu unterziehen. Dante hat mit dem

[1] Conv. I 2.

ersten Traktat begonnen und den vorher von ihm entworfenen Grundriß des Ganzen eingehalten. Dafür sprechen auch die häufigen Bezugnahmen der Traktate aufeinander.

Für die Entstehungszeit des Werkes sind folgende von Dante selbst gebotenen Gesichtspunkte maßgebend:

1. Conv. I 1, 125 wird behauptet, daß „das Neue Leben vor Eintritt in das Mannesalter verfaßt sei, das Convivio aber zu einer Zeit, da dieser schon verflossen sei"[1]. Nach Dantes eigenen Ausführungen Conv. IV 24, 35 beginnt das Mannesalter mit dem 25. und endet mit dem 45. Lebensjahre[2]. Sonach ergibt sich aus dieser Äußerung Dantes als Abfassungszeit 1310. Mit Recht pflegt man diese Äußerung nicht zu pressen.

2. In dieselbe Zeit wird Conv. IV 3, 38 zu setzen sein, wo Friedrich II. der letzte römische Kaiser genannt wird mit tadelndem Seitenblick auf Rudolf von Habsburg, Adolf von Nassau und Albrecht von Österreich, die sich um die italienischen Verhältnisse nicht kümmerten. Ihr Nachfolger, Kaiser Heinrich VII., faßte den Beschluß zu einem Römerzuge im September 1309, der Aufbruch erfolgte aber erst im September 1310. Dadurch erhielt der Kaiser erst in den Augen Dantes die rechte Weihe.

3. Auf eine längere Zeit läßt die ergreifende Klage Dantes über die harte Verbannung schließen, die Conv. I 3, 15 steht.

4. Eine annähernde Zeitbestimmung für das Convivio liefern verschiedene Namensnennungen. Conv. IV 14, 114 wird des Gherardo da Cammino als eines Verstorbenen gedacht. Sein Sterbetag war aber der 26. März 1307.

Conv. IV 6, 182 wird Karls II. von Anjou, Königs von Neapel († 1309), und Friedrichs II. von Aragon, Königs von Sizilien († 1337), als solcher gedacht, die noch am Leben sind.

---

[1] E io in quella dinanzi all' entrata di mia gioventute parlai, e in questa dipoi quella già trapassata.

[2] Avemo dunque che la gioventute nel quarantacinquesimo anno si compie.

Conv. IV 29, 16 wird ein Ser Manfredi da Vico eingeführt, der angeblich Prätor und Präfekt in Rom sei. Das war er im Jahre 1308 und 1312. Auf einzelne Hinweise wird in den Anmerkungen zum Texte Bezug genommen.

Alles in allem ergibt sich, daß Dantes Convivio als Frucht seiner philosophischen Studien in Bologna und Padua zu gelten hat und in den Jahren 1308—1309 vollendet wurde.

Plan des Convivio.

Die Form des Convivio ist eigenartig. Manche halten dafür, daß Dante mit seinem „Gastmahle“ antike Literaturerzeugnisse nachahme. Gerade Kraus scheint geneigt zu sein, Platos Symposion als für Dante vorbildlich zu halten. Allein Dantes „Gastmahl“ hat mit einem Tischgespräche nichts zu tun. Viel näher liegt, daß Dante sein Werk nach dem Abendmahlstisch benannt hat und die Worte des Hymnus O sacrum convivium nachklingen hörte. Aus demselben Geist ist auch der schöne Vergleich geboren, der die Wissenschaft an die Seite des panis angelorum stellt. Dante hat ohne Zweifel für das Convivio einen Plan entworfen. Vierzehn Kanzonen, die von der Liebe oder von der Tugend handeln, sollen der Reihe nach auf die Tafel des „Gastmahls“ getragen und hierzu als das Brot die Erklärung beigegeben werden. Das Convivio ist ein Torso geblieben. Der erste Traktat bildet ohne eine Kanzone die Einleitung und begründet ausführlich die Verwendung der Volkssprache im Dienste des „Gastmahles“. Eine Erklärung fanden nur drei Kanzonen. Die ersten zwei Kanzonen sind der neuen Liebe gewidmet, die dritte Kanzone verläßt die Huldigung vor der neuen Herrin und wendet sich der Erörterung über das Wesen des Adels zu mit dem Erfolge, daß der Adel als die keimhafte Naturanlage zur Tugend bestimmt wird, die in jedem einzelnen Lebensalter die verschiedenen Tugenden hervorsprossen läßt. Dante hält sich in der Aufzählung dieser Tugenden ganz an Aristoteles und nimmt die Elfzahl an, ohne sie aus

einem Prinzip abzuleiten, ebensowenig wie Aristoteles (fortezza, temperanza, liberalità, magnificenza, magnanimità, amativa d' onore, mansuetudine, affabilità, verità, eutrapelia, giustizia). Die im Convivio vorliegenden Hinweise auf die Behandlung bestimmter Tugenden rechtfertigen die Annahme, daß Dante in elf Traktaten eine Darlegung und einen Lobpreis der Tugenden geplant hatte, die in ihrer Gesamtheit den wahren Adel begründen. Daraus würde sich ergeben, daß Dante mit der Adelskanzone das Gebiet der metaphysischen Betrachtungen verließ und für das „Gastmahl" in der Hauptsache nur moralphilosophische Gerichte auftragen wollte.

> Der Liebe süße Reime, die ich gerne
> In den Gedanken aufgesucht,
> Muß lassen ich, wenn ich auch Hoffnung trage,
> Bei ihnen wieder einst zu weilen.

Allerdings sind wir nicht im stande, aus der Reihe der Kanzonen jene elf wiederzuerkennen, die Dante für sein „Gastmahl" ausgewählt hatte. Der Eingang des Convivio und mehrere Hinweise belehren uns, daß sie tatsächlich schon gedichtet waren, als der Dichter an ihre Erklärung schritt. Wittes Verfahren zur Bestimmung der elf Kanzonen war zum Teil recht äußerlich. Er hielt sich an eine abgeschlossene Sammlung von Kanzonen, die seit frühester Zeit in den Handschriften und Drucken zu finden war [1]. Weil diese Sammlung gerade 15 Kanzonen enthielt und glücklicherweise unter ihnen noch eine Sestine war, so konnte sich eine Identifizierung der 14 Kanzonen mit den 14 Kanzonen des „Gastmahls" darbieten. Witte hilft ergänzend nach, wo das Schema sich spröde weigert. In die Reihe der Tugendkanzonen versetzt er auch die Steinkanzone

> Così nel mio parlar voglio esser aspro,

die in ihrer wilden Sinnlichkeit auch der hoch entwickelten

---

[1] Witte in den Anmerkungen zu Dante Alighieris lyrischen Gedichten, übersetzt und erklärt von Kannegießer und Witte, Leipzig 1842, XXXIV.

allegorischen Auslegungskunst Dantes unüberwindlichen Widerstand gezeigt hätte. So bleibt uns nichts übrig, als mit dem halbvollendeten Werke auch einen trümmerhaften Einblick in den Plan entgegenzunehmen.

Conv. IV 26, 64 finden sich die Worte: „War das nicht ein Sichselbstbezwingen, als Äneas Dido verließ, von der er, wie unten im 7. Traktate die Rede sein wird, so viel Angenehmes empfangen, mit der er so viel Schönes geteilt hatte." Es liegt nahe, dem 7. Traktate die Tugend der temperanza zuzuweisen. Leider fehlt es uns an einer Kanzone, die den Vorspruch zu diesem Traktate geben würde. Witte erkennt sie mit Sicherheit in der berühmten Steinkanzone, in der allein der Name der Dido sich findet:

El m' ha percosso in terra, e stammi sopra
Con quella spada ond' egli ancise Dido.

Conv. I 12, 86 gibt einen sichern Anhaltspunkt. Es wird die Gerechtigkeit als die herrlichste Tugend gefeiert, die auch den Menschen am meisten adelt. „Doch von dieser Tugend werde ich weiter unten ausführlich im 14. Traktate reden." Demnach sollte der 14. Traktat über die Gerechtigkeit handeln. Die poetische Einleitung für diesen Traktat erkennen wir unschwer in der herrlichen Gerechtigkeitskanzone:

Tre donne intorno al cor mi son venute.

Conv. IV 27, 100 stellt in gleicher Weise die Erörterung über die Gerechtigkeit im 14. Traktate in Aussicht.

Conv. II 1, 34 ergänzt die vorigen Angaben mit der Bemerkung, daß im 14. Traktat auch eine Belehrung über die Allegorie und das Wesen der allegorischen Dichtung ihre Stelle finden wird. Die Kanzone zum Lobpreis der Gerechtigkeit verwendet die Allegorie in offenkundiger Weise.

Conv. I 8, 130 schließt eine kurze Betrachtung über das Wesen der Freigebigkeit mit den Worten: „Warum aber Dinge, um die man bitten muß, gar so teuer zu stehen kommen, will ich hier nicht ausführen, weil ich es im letzten Traktat dieses Buches tun werde." Sonach war als Gegenstand des

15. Traktates die Freigebigkeit (liberalità) gedacht. Die entsprechende Kanzone kann mit Sicherheit in der 10. Kanzone erkannt werden:

Doglia mi reca nello core ardire.

Conv. III 15, 144 bringt als Ergänzung das Versprechen, daß im 15. Traktate auch dargelegt werde, wie die Tugenden infolge Eitelkeit und Stolz den Glanz verlieren.

Sonach vermögen wir nur dreien von den elf in der Ethik genannten Tugenden den Platz anzuweisen. Zu der Mehrzahl fehlen uns die Lehrgedichte, die über die betreffenden Tugenden handeln. Möglicherweise sind sie verloren gegangen oder der Dichter hat die einzelnen Tugenden in so undurchsichtiger, schleierhafter Weise in die Gedichte gewoben, daß wir sie heute nicht mehr zu erkennen vermögen.

Das „Gastmahl" Dantes wurde nicht zu Ende geführt. Der Gründe hierfür sind es verschiedene. Sobald der Dichter über die Fadenscheinigkeit all der Beweggründe sich klar geworden war, die ihn zur Abfassung des Convivio trieben, mußte von selbst die Hand vom Werke zurücksinken. Das zweifelhafte Verfahren, mittels einer schnellen gelehrten Apologie trübe Schatten aus dem Leben wegzuwaschen und wirkliche Frauenliebe in allegorische Luft verdunsten zu lassen, mußte verschwinden, sobald der Dichter mit unerbittlichem Ernste in die eigene Seele schaute. Der doktrinäre, sokratische Irrtum, der die Menschen durch Belehrung über das Wesen der Tugend bessern will, mußte weichen, sobald in des Dichters Seele der universelle Plan aufstieg, der nicht bloß mit den Mitteln der antiken Ethik und Wissenschaft, sondern mit allem, was Himmel und Erde bergen, mit Vernunft und Offenbarung vor die Menschheit trat, um die Geister und die Herzen zu erschüttern. Die philosophischen Mittel des Convivio mußten ihm kleinlich erscheinen, nachdem er in Paris die Vollendung seiner philosophischen Studien erreicht und einen Einblick in den Organismus der Scholastik gewonnen hatte, die Vernunft und Offenbarung zusammengeschweißt hatte. Äußerlich wurde

die Arbeit durch den Römerzug Heinrichs VII. unterbrochen. Des Dichters irdische Hoffnungen flammten noch einmal auf und sanken wie ein Strohfeuer zusammen, als der Kaiser die Augen geschlossen hatte. Als Dante nach dieser Eruption seines Innern zu seinen Studien zurückkehrte, war er innerlich ein anderer geworden. Die Wissenschaft war nicht mehr Selbstzweck, sondern reihte sich friedlich in die Zahl der Mittel, die dem Menschen den Weg weisen, wie er über sich selbst hinauskommt (trasumanare l'umanità). Mit wohlbegründeter Sicherheit halten wir daran fest, daß der Dichter, nachdem er die Hand an sein ewiges Gedicht gelegt hatte, sich nicht mehr ablenken ließ. Dieses forderte und verschlang auch alle seine Kräfte. So ließ er denn auch das Convivio als Bruchstück liegen.

Überblick über den Inhalt.

Dante hat das denkbar schwierigste Mittel gewählt, um als philosophischer Lehrer aufzutreten. Lieder, die der Augenblick geboren hat, vermitteln den Anlauf zur Entwicklung und Darlegung der Philosophie, die der Dichter kurz zuvor selbst erlernt hat. Nichts ist neu, alles wird in der Gestalt wiedergegeben, wie es aufgenommen wurde. Nirgends ist eine Rücksichtnahme auf den schönen Organismus zu entdecken, in dem die scholastische Wissenschaft sich entwickelt. Albertus Magnus und nach ihm Thomas von Aquin hatten in feinem Verständnis den aristotelischen Schriftenkomplex mit Zuhilfenahme arabischer und pseudo-aristotelischer Schriften ergänzt und so ein stufenweises Aufsteigen der Wissenschaften bis zur allgemeinsten und sichersten erzielt. Dante weiß von all dem, aber hält sich nicht daran. Der Wortlaut seiner Kanzonen zwingt ihn, von der Astronomie auf die Psychologie überzuspringen, dazwischen hinein wieder das Wesen der Philosophie zu erläutern. Kurz, ohne System wird jedem Worte der Kanzonen der ganze Ballast von Wissenschaft angehängt, den sie gerade ertragen können

und den der Dichter im Kopfe hat. Neu und originell ist das Kleid der Gedanken. Mit solcher Entschiedenheit hat noch keiner gewagt, die Philosophie in die Volkssprache zu gießen. Die wenigen, die es taten, versuchten keine so eingehende Begründung, wie sie Dante für seine Tat gegeben hat.

Der erste Traktat befaßt sich ausschließlich mit den Gründen, die Dante zur Abfassung des Convivio und zur Niederschrift desselben in der Volkssprache getrieben haben. Der lapidare Satz am Eingang der aristotelischen Metaphysik: Omnes homines natura scire desiderant, eröffnet Dantes Convivio. Daraus wird gefolgert, daß die Wissenschaft die höchste Vervollkommnung und das größte Glück gibt und alle jene zu bedauern sind, die aus äußeren oder inneren Gründen am Borne der Weisheit nicht schöpfen können. Solchen unglücklichen Menschen müssen die zu Hilfe kommen, die an der seligen Tafel der Wissenschaft sitzen. Dante rechnet sich zwar nicht zu jenen Vollkommenen, aber dem gemeinen Haufen ist er doch entlaufen und hat eifrig die Brosamen aufgelesen, die von jenem Tische fielen. So will er in einem „Gastmahl“ aus 14 Kanzonen und dem zu ihnen gehörigen Kommentar den unwissenden Mitbrüdern zu Hilfe kommen. Zu gleicher Zeit verfolgt er als persönlichen Zweck eine Art Selbstverteidigung gegen üble Nachreden, die ihm seine Liebeslieder gebracht haben. Ihren wahren Sinn zu erschließen und andere zu gleicher Redeweise anzuleiten, liegt ihm am Herzen. Die Erinnerung an seinen zerstörten, guten Namen drängt ihm die Klage über sein Exil auf die Lippen. Er, der als junger Dichter einen Namen sich erworben hat, muß erfahren, daß man dem Verbannten alles schmälert. Denn die Fama webt immer ein Bild, das größer ist als die Wirklichkeit, und die Gegenwart ist immer zum Verkleinern bereit. Sie kann große Männer nicht ohne Neid sehen. Es sind scharfe psychologische Betrachtungen über die Tatsache, daß der Berühmteste verliert, sobald er in die unmittelbare Nähe und in den Wechselverkehr gerückt wird. Eine umständliche

Begründung erfährt die Abfassung des „Gastmahls" in der Volkssprache. Der Kommentar nimmt den Kanzonen gegenüber die Stellung eines Dieners ein, ist ihnen also untergeordnet. Eine solche Stellung würde der lateinischen Sprache als der allgemeineren und höheren nicht angemessen sein. Ferner würde ein lateinischer Kommentar den Einzelheiten der italienischen Kanzonen nicht nahekommen und so in der Erklärung zurückbleiben; auch würde er nur den Gelehrten einen Dienst erweisen und die Ungelehrten, für die gerade das Gastmahl bereitet ist, leer ausgehen lassen. Ausschlaggebend aber war die eifersüchtige Liebe zur Muttersprache. Mit Feuereifer verteidigt Dante sein schönes Idiom gegen alle diejenigen, die an den Höfen Italiens dem Provenzalischen oder Französischen den Vorzug gaben und in gelehrter Übertriebenheit die eigene Muttersprache in den Hintergrund drängten. „Ewige Schmach diesen schlechten Italienern, die der Sprache anderer huldigen, die eigene aber verachten!"[1] Wollte ihn einer fragen, ob er seine Muttersprache liebe, so käme ihm das ebenso vor, wie wenn einer angesichts des brennenden Hauses noch fragte, ob es hier brenne. So hofft Dante in großer Begeisterung einen gewaltigen Erfolg von seinem „Gastmahl". Er sieht die Scharen um sich versammelt, wie bei der wunderbaren Brotvermehrung einst um den Herrn sich das Volk sammelte. Mit dem Ausruf des Enthusiasten und idealistischen Popularphilosophen schließt der erste Traktat: „Dies wird das Brot sein, an dem sich Tausende sättigen werden und von dem mir noch volle Körbe übrig bleiben werden. Das wird das neue Licht sein, die neue Sonne, die da aufgehen wird, wo die alte untergeht, und die denen Licht geben wird, die in Finsternis und Schatten sitzen wegen der gewohnten Sonne, die nicht zu ihnen dringt."

Dem zweiten Traktate geht die Kanzone voran:

„Die denkend ihr bewegt der Himmel dritten."

[1] Conv. I 11, 1.

Gegenüber der nächstfolgenden Kanzone nimmt sie eine einführende Stellung ein, insofern sie den Widerstreit im Herzen des Dichters besingt, der dadurch entstand, daß ein mitleidiges, edles Wesen nach Beatrices Tode dem Dichter sich nahte und das Andenken und die Treue an die verstorbene Geliebte zu vernichten drohte. Das Lied selbst schildert in lebendigen Farben den Eindruck, den die neue Herrin machte, und die innere Zerrissenheit der Seele des Dichters, die noch zu keinem Entschlusse kommen kann.

Der Kommentar dagegen beginnt mit einer Erörterung über die vier Auslegungsweisen, die man Schriftwerken gegenüber anwenden kann. Dante übernimmt die von den Kirchenvätern in die Scholastik überlieferte Vierteilung, die der Memorialvers in die Worte kleidete:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Doch bewahrt er sich den allegorischen Sinn in der Form, wie sie bei den Dichtern gebräuchlich ist. Nach dieser hermeneutischen Belehrung, die für die Erklärung der Kanzonen von wesentlicher Bedeutung sein sollte, erzählt Dante astronomisch gelehrt und genau, wann die donna gentile zum erstenmal von Amor begleitet vor seinem Auge erschien. Es kostete einen Kampf im Innern, und von diesem wollte er die Beweger des dritten Himmels in Kenntnis setzen. Sogleich wird der ganze astronomische Bau des Himmels nach dem ptolemäischen System beschrieben, nicht ohne philosophiegeschichtliche Seitenblicke. Im Mittelpunkt des Weltalls steht unerschütterlich fest die Erde, eine Kugel. Um sie herum schwingen sich in konzentrischen Kreisen sieben Himmelssphären, an denen je ein Planet befestigt ist, der Erde zunächst der Mond, dann Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn. Über diesen schwingt an achter Stelle der Fixsternhimmel, an neunter Stelle kreist in unsagbarer Geschwindigkeit der Kristallhimmel, durchsichtig und sternenlos. Über ihm breitet sich „nach der Anschauung der Katholiken“ das Empyreum

aus, der Flammen- oder Lichthimmel, der Sitz der Gottheit, die Heimat der seligen Geister. Nach diesem Himmel sehnt sich der neunte in allen seinen Teilen, und so durchglüht ihn ein unauslöschliches Verlangen nach der Verbindung mit dem göttlichen und ruhigen Empyreum. Er ist der Vermittler zwischen der Gottheit und den unteren Himmeln, und mit ihm erst beginnen Raum und Zeit. Bei den Planetenhimmeln ist aber eine doppelte Bewegung auseinanderzuhalten. Täglich bewegen sie sich von Ost nach West und in einer rückläufigen Bewegung von West nach Ost. Der Kristallhimmel gibt den täglichen Umlauf, der Fixsternhimmel die ekliptische Bewegung. Der eine bewirkt das Werden, der andere das Vergehen. Auf dem Rücken des Venushimmels findet sich eine kleine Sphäre, welche sich in jenem Himmel für sich selbst dreht und Epizyklus heißt. Dort ist die Venus und durch ihn erscheint sie als Morgen- und Abendstern. Die Vermittler der Bewegung, die vom Empyreum ausgeht, sind aber geistige Kräfte, Intelligenzen, nach dem Volksmund Himmelschöre, Engel genannt. Aber nicht mit handgreiflicher Anstrengung, sondern lediglich durch ihr Denken bewegen sie ihren Himmel.

Lange war die Menschheit über sie im unklaren. Auch das Volk Israel wußte die Wahrheit nicht ganz. „Wir sind vom Kaiser des Weltalls belehrt" und durch seine heilige Kirche, die diese Intelligenzen in drei Hierarchien einteilt oder in neun Ordnungen: Engel, Erzengel, Throne; Herrschaften, Kräfte, Fürstentümer; Mächte, Cherubim und Seraphim. Darum sind die Beweger des Venushimmels die Throne; diese geben ihm den Umschwung, und aus diesem fließt die Liebesglut in die Seelen auf Erden, die je nach ihrer Veranlagung daran sich entzünden. Das wußten schon die Alten. Zu diesen also läßt Dante seine Liebesklage empordringen; ihnen, als den Urhebern seiner inneren Zwiespältigkeit, legt er den Tatbestand dar, wie der neu auftretende Gedanke ihn mächtig ergreife, den Sieg über die ganze Seele davontrage, das ganze Innere erzittern mache.

Eine Bemerkung über die Seele gibt Anlaß zur Betonung ihres unsterblichen Wesens, und sofort rüstet sich Dante zu einer lebhaften Verteidigung der Unsterblichkeit der Seele, an deren Ende er der begeisterten Hoffnung Ausdruck leiht, einst nach einem besseren Leben hinüberzupilgern, dorthin, „wo jene glorreiche Frau lebt, in die meine Seele verliebt war, solange sie stritt" [1]. Darauf folgt die wörtliche Zergliederung all der einzelnen Züge, die der neuen Herrin zugeschrieben wurden, bis im 13. Kapitel die allegorische Erklärung der Kanzone einsetzt. Dante erzählt in viel umstrittenen Worten, wie er nach Beatrices Tode Trost und Hilfe in den Büchern suchte und zu der Überzeugung kam, daß die Philosophie etwas Hohes sein müsse und einer edeln Frau gleiche. Diese neue Frau, in die er sich verliebte, war die Philosophie. Sie vermochte kein Reim in der Volkssprache würdig zu preisen, daher das Stöhnen und Ringen. Und auch die Himmel haben eine allegorische Bedeutung, sie sind das Trivium und Quadrivium der Wissenschaften, der Fixsternhimmel die Physik und Metaphysik, der Kristallhimmel die Moralphilosophie und das Empyreum mit seinem Frieden die göttliche Wissenschaft. In abstruser, fast ungenießbarer Weise werden die Vergleichspunkte zwischen den Himmeln und den Wissenschaften herangezerrt, nur um die Allegorie stützen zu können, daß die Beweger des dritten Himmels, in der Allegorie die Rhetorik, Boethius und Tullius waren, die zum Dienste der edelsten Frau Philosophie ihn geleitet haben. So wird jedes Wort der Liebeskanzone allegorisch umgedeutet. Die donna gentile ist die Philosophie, die Liebe bedeutet das Studium. Und in dieser Beteuerung klingt der zweite Traktat aus: „Es bleibt mir nichts übrig, als zu beteuern, daß die Frau, in die ich mich nach meiner ersten Liebe verliebt habe, die schönste und ehrbarste Tochter des Weltenkaisers war, der Pythagoras den Namen ‚Philosophie' gab."

[1] Conv. II 9.

Dem dritten Traktate dient zur Einleitung die schöne Kanzone:

„Liebe, die mir im Geiste redet
Von meiner Herrin sehnsuchtsvoll.

Sie ist nicht mehr wie die erste Kanzone des Gastmahles der Ausdruck all der Gefühle, die durch die Begegnung mit der neuen Herrin ausgelöst wurden, sondern schildert die unumschränkte Alleinherrschaft der donna gentile im Herzen des Dichters. Sie ist ein Lobpreis auf die Schönheit dieser Frau, die selbst von der Sonne mit Staunen betrachtet wird, die auf Erden wie ein Wunder erscheint, die allen ihren Zauber fühlen läßt, vor der die Laster fliehen.

Der Kommentar zu dieser Kanzone beginnt mit der Versicherung, daß des Dichters zweite Liebe mit dem mitleidigen Lächeln einer edeln Frau begonnen habe. Ihr zu Ehren wurde das neue Lied gedichtet. Die Erklärung befaßt sich zuerst mit dem Literalsinn und legt die einzelnen Worte in ihrer Bedeutung aus. So findet sich gleich zu Anfang ein Abriß über das Wesen der Seele, über ihr Vermögen und ihr wechselseitiges Zusammenwirken. Es wird das Mißverhältnis betont, das häufig zwischen Gedanke und Sprache vorliegt, daß der Gedanke zu bestimmten Dingen nicht vordringen kann, und daß die Sprache selbst das an sich klar Erkannte oft nicht in Worte fassen kann. Ein kurzer Hinweis auf die Sonne gibt Gelegenheit, ihre Stellung im Weltall zu beschreiben und nach einem Überblick über die Geschichte der Astronomie feierlich zu verkünden, daß alle falschen Meinungen durch den glorreichen Philosophen, dem die Natur am meisten ihre Geheimnisse offenbarte, widerlegt wurden. „Durch ihn ist der Beweis erbracht, daß die Erde in sich unwandelbar feststeht in Ewigkeit." [1] Die Sonne aber dreht sich um die Erde, und Dante gibt sich Mühe, in gelehrten Worten ihre jeweilige Stellung zur Erde zu beschreiben, und freut sich danach, alle die, zu deren Nutzen er die Feder führt, als Blinde und im Schlamme

[1] Conv. III 5.

der Torheit Versunkene zu schelten. Den künstlerischen Geist Dantes lassen seine Bemerkungen über Auge und Mund als Ausdrucksmittel der Seele erkennen. Der Gelehrte aber kann sich nicht genug tun, die Anatomie des Auges und den Sehvorgang mit den Mitteln der Philosophie zu beschreiben.

Der Worterklärung des Liedes folgt die allegorische Auslegung mit der Versicherung, daß die neue Herrin des Geistes die Philosophie sei. Darauf findet der Name seine geschichtliche Erklärung, und aus dem Begriffe der Philosophie werden alle jene Merkmale entnommen, die demjenigen eigen sein müssen, der sich einen Freund der Philosophie nennt. Die Triebfeder zur Freundschaft ist die Tugend, und ihr Ziel ist das Zusammenleben schöner Seelen nach den Grundsätzen der Vernunft, der Beweggrund zum Philosophieren ist die Liebe zur Wahrheit, Endzweck der Philosophie ist die über alles erhabene intellektuelle Lust. Die Liebe aber, die in Dantes Herz glüht, ist der Eifer im Philosophieren. Die Philosophie ist auch Gott das Allernächste, sein Herz, seine Braut, seine Schwester und seine vielgeliebte Tochter. Mit ihm lebt sie in engster Ehe zusammen, bei allen andern ist sie nur teilweise, wie bei den Intelligenzen und in geringerem Grade bei den Menschen. Diese aber sollen die Freundschaft mit dieser Frau suchen. Wer es nicht tut, ist schlimmer wie ein Toter!

Nach dieser Kanzone, dem schönsten Lobpreise auf die neue Herrin, hatte sich Dante offenbar tiefgehenderen metaphysischen Studien hingegeben. Auch die in einem kurzen Überblick gegebene Prosaerklärung der Gedichte läßt durchaus jene subtilen Probleme der scholastischen Metaphysik vermissen über das Seiende als solches, über die Prinzipien, über die Ewigkeit der Materie, über die Ewigkeit der Bewegung, über die Substanz. Daß sich Dante tatsächlich den letzten Fragen der Philosophie zugewandt hat, erzählt der vierte Traktat; zugleich aber bringt er das Geständnis, daß der Dichter zu unruhig und zu wenig standhaft war, um eine an sich schwierige Frage bis zu Ende durchzudenken. So übersprang er die Metaphysik, verließ die theoretische Philosophie und widmete sich dem Stu-

dium der praktischen Philosophie, in erster Linie der aristotelischen Ethik. Daraufhin schien es ihm zweckmäßig, am Streit der Meinungen über das Wesen des Adels sich zu beteiligen. Seine Ansicht hüllte er in Verse, die dem Gegner scharf zu Leibe rücken und mit allen Mitteln der Wissenschaft die eigene Überzeugung begründen. Im Lehrgedicht muß um der Klarheit willen jede Allegorie zurücktreten, und so fehlt der Kanzone, die den vierten Traktat einleitet, die Allegorie. Der Kommentar erstreckt sich deshalb auch nur auf den Wortsinn. Die streitbare Kanzone tritt der öffentlichen Meinung entgegen, die über das Wesen des Adels gänzlich auf dem Irrpfade ist. Um so bedeutsamer muß diese Aufklärung erscheinen, da sogar ein Kaiser Friedrich II. dem Irrtum huldigte, als würde der Adel durch Ahnenreichtum und höfisches Wesen begründet. Zu einer Polemik gegen ein Kaiserwort kann sich Dante erst entschließen, nachdem er die Erhabenheit und Notwendigkeit der kaiserlichen Majestät zuvor bewiesen und sich den Vorwurf einer unbotmäßigen und ungehörigen Kritik am Kaisertum ferngehalten hat. Der natürliche Kulturzweck, ein glückliches Leben, ist der innere Entstehungsgrund für das Kaisertum, dem die Welt gehört und alle irdischen, menschlichen Interessen untergeordnet sind. Die Habgier der Menschen, die angeborne Zwietracht, der Krieg aller gegen alle, um mit Hobbes zu reden, drängten zu einer obersten Gewalt, zu einem Hort der Gerechtigkeit, der Kaiser genannt wird. Daß dies aber gerade der römische Kaiser ist und sein muß, beweist Dante aus dem sichtbaren Walten der göttlichen Vorsehung über dem römischen Volke, aus dem Charakter und den Eigenschaften dieses Volkes, endlich aus seinen Taten. In philosophischen Dingen ist die höchste Autorität die des Aristoteles. Mit ihr geht der Kaiser und soll er gehen! Des Kaisers Behauptung aber darf wie jede andere irrige Ansicht über den Adel zurückgewiesen werden, weil es nicht zum Kaisertum gehört, hierüber zu gebieten. So beweist Dante ausführlich, daß er sich nicht gegen die schuldige Ehrerbietung verfehle. Alter und Reichtum haben mit dem Adel nichts

zu tun. Der Reichtum ist gemein und kann den Adel weder geben noch ihn nehmen. Dem Zufall ist er oft entsprungen. Unheil und Unfrieden jagt die Goldgier über Städte und Dörfer. Wer reich ist, sucht immer noch reicher zu werden. Unersättlich und unglücklich ist jeder, der unter dem Durste nach Gold zu leiden hat. Ganz anders ist der Durst nach Weisheit. Auch sie läßt nie an ein Ende kommen, aber jede neue Erkenntnis bringt eine neue Lust der Seele. Auch die Zeit kann keinen Adel begründen. Entweder müßte aus einem Unadeligen ein Adeliger geworden oder von Anfang an zweierlei Menschen die Erde betreten haben. Allein wir sind alle Adamskinder. Vom Stammvater her sind wir alle gleich. In Wahrheit liegt das Wesen des Adels in der Tugend, von der Aristoteles sagt, sie sei die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Der Adel ist die Keimanlage zur Tugend. Gott der Herr legt in die Seele so viel von dieser Anlage, als sie ertragen und fassen kann. Aus dieser Adelsnatur sprossen in den vier Lebensaltern all die Tugenden, die jeweilig erforderlich und am angebrachtesten sind. Dante versucht eine genau begründete Einteilung des Menschenlebens und schwingt sich in der Beurteilung und Beschreibung der einzelnen Lebensalter oft zu erhabenen und ergreifenden Schilderungen auf. Gegen Ende des Traktates erheben sich Virgil und Cato. Beide erhalten eine typische Verklärung, der eine als der gottbegnadete Dichter, der mit seinen Gestalten die einzelnen Lebensalter darstellte, der andere als sittliche Größe, der es verdient, als Bild Gottes aufzutreten. Gerade dieser vierte Traktat erfreut durch eine große Lebendigkeit und weist mit vielen Zeichen auf die „Göttliche Komödie“ hin. Mit ihm bricht das „Gastmahl“ ab.

Die philosophischen Quellen des Convivio.

Zu der Zeit, da Dante sich dem Studium der Philosophie näherte, war schon mehr als ein Jahrhundert vergangen, seit sich die literarische Hochflut über das Abendland ergossen hatte. Wir vermögen uns heute kaum eine Vorstellung von

der geistigen Erschütterung und totalen Änderung des wissenschaftlichen Lebens zu machen, die durch die Neuentdeckung des ganzen Aristoteles hervorgerufen wurde. Die Neuerung betraf weniger die formalen Teile der Philosophie, da die Frühscholastik zuletzt im Besitze des ganzen aristotelischen Organon war. Wohl aber wurden die sachlichen Disziplinen fast gänzlich erneuert. Die Metaphysik erhielt eine neue Gestalt, die Naturphilosophie gab tiefe Blicke in die Welt, die Psychologie brachte schärfere Erkenntnis über das Wesen und die Teile der Seele, eine neue Welt eröffnete die Astronomie, und auch die Natur der Elemente der Pflanzen und der Tiere lüftete ihr Geheimnis. Die ersten Lehrer des Abendlandes, die der christlichen Scholastik eine neue Blüte erweckten, sind unstreitig die Araber. Die lebendige Aufnahme, die der griechischen Philosophie bei ihnen im Osten wie im Westen zu teil wurde, dauerte augenscheinlich so lange, bis das Abendland von den Wunden der Völkerwanderung sich erholt hatte und durch eigene wissenschaftliche Arbeit vorbereitet war. So übernahmen die christlichen Lehrer all das, was durch fleißige Übersetzer, besonders in Toledo, der arabischen Sprache entnommen und der lateinischen gegeben wurde. Johannes Hispalensis, Dominikus Gundissalinus, Gerhard von Cremona, Michel Scotus, Hermannus Alemannus u. a. sind für den Kundigen Namen, an die sich eine Riesenleistung von peinlicher und aufopfernder Tätigkeit knüpft. Dante, der die Geschichte seiner Wissenschaft kannte, ist sich dessen wohl bewußt[1]. Aus arabischen Übersetzungen haben die Scholastiker die ersten Kenntnisse der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles genommen, und auch später, als man anfing, die Fehlerhaftigkeit der Übersetzungen zu erkennen, und besonders Thomas Abhilfe zu schaffen suchte durch Übersetzungen

[1] Noch heute ist für diese Frage maßgebend Amable Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1843. Ergänzt durch die Untersuchungen von Leclerc und Wüstenfeld. Näheres bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1905, 272.

aus den griechischen Originalschriften, griff man immer noch gerne zu den arabischen Übersetzungen, weil diese mit Erläuterungen versehen waren, deren man angesichts dieser neuen Welt wohl bedurfte. So spricht auch Dante davon, daß er zweierlei Übersetzungen über das Wesen der Milchstraße befragt habe. Der versio antiqua, d. h. der aus dem Arabischen geflossenen, gibt er den Vorzug vor der versio nova. Neben diesen Übersetzungen aristotelischer Werke fanden den Weg in die christliche Scholastik auch die philosophischen Erläuterungsschriften der moslimischen Philosophen Alkindi, Alfarabi, Avicenna, Algazel und des Averroes. Auch gelehrten Juden, wie Israeli, Avencebrol und Moses Maimonides, schulden die Scholastiker nicht am wenigsten. Es war ein großzügiges, internationales, wissenschaftliches Leben, wie die Christenheit es seitdem nicht mehr gesehen hat. Ein wechselseitiger Austausch von Ideen, eine edle Voraussetzungslosigkeit wogte zwischen Orient und Okzident hin und her. Neben den aristotelischen Schriften, die in der schon oben berührten arabisch-neuplatonischen Färbung auftraten, liefen noch andere in das Abendland, die unter des Stagiriten Namen das größte Ansehen genossen, aber zu Unrecht seinen Namen trugen, so der liber de causis, der als die Bekrönung der aristotelischen Metaphysik auch bei Dante des höchsten Ansehens sich erfreute. Der ganze Strom dieser neuerworbenen Literatur mündete in die Pariser Universität ein; dort wurde die neue Wissenschaft begierig aufgenommen, und in manchem stürmischen Kopfe weckte sie den Mut, am bisherigen Kirchenglauben zu rütteln. Schon im Jahre 1210 begegnen wir kirchlichen Verboten, die das Studium der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles hintanhalten wollten, bis sie von Irrtümern gereinigt seien. Die Verbote wurden wiederholt, allein den rege gewordenen Wissensdrang konnten sie nicht zurückhalten[1]. Das Heilmittel gegen den glaubens-

---

[1] P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, Fribourg 1910[2].

feindlichen Aristotelismus wurde gerade von denen geliefert, die ihn eifrig studierten. Albertus Magnus war es, der die Riesenmasse des neuen Materials in seinen Geist aufnahm, den Stoff ordnete und sichtete. In der Meinung, daß der aristotelische Schriftenkomplex die Gesamtsumme alles Wissens über Gott und die Welt enthalte, faßte er den Plan, unter Anlehnung an die einzelnen aristotelischen Werke, aber mit eigenen Worten den ganzen Aristoteles darzulegen. Wo ihm bestimmte aristotelische Schriften mangelten, ergänzte er die Lücken mit pseudoaristotelischen, aber peripatetischen Werken oder stellte seine eigenen reichen, naturwissenschaftlichen Kenntnisse in den Dienst. Albertus ist durchaus kein unselbständiger Aristoteliker. Wer die Verfassung der aristotelischen Schriften kennt und die Art des aristotelischen Stiles, weiß die Arbeit zu schätzen, die jener einzigartige Mann geleistet hat. Er bewundert dann auch den Tiefsinn und das kongeniale Wesen dieses Denkers, der die aristotelische Gedankenwelt seinen Zeitgenossen eröffnete. Wo offenkundige Verstöße gegen einen kirchlichen Glaubenssatz vorliegen, scheut sich Albertus nicht, Aristoteles und die ganze Schar seiner Anhänger zu verbessern. Eine klare und entschiedene Stellung nimmt er gegen Averroes ein und gegen seine Lehre von der Einheit des Intellektes. Sein Eindringen in die aristotelische Psychologie hat seinen Nachfolgern die besten Richtpunkte gegeben. Gleichwohl ist er neben seinem großen Schüler Thomas, dem des Meisters Lebensarbeit in den Schoß fiel, viel mehr neuplatonischen Einflüssen ausgesetzt. Seine überreiche Belesenheit, in der ihn kein Zeitgenosse übertraf, teilte mit seiner Zeit den Mangel einer scharfen historischen Kritik. Über die Herkunft und Gefährlichkeit des Neuplatonismus war sich Albert wie die gesamte Scholastik nicht im klaren. Es gelang ihm nie ganz, den genuinen Aristoteles aus dem neuplatonisch-mystischen Schlingwerk zu lösen. Unvermittelt laufen in seiner Philosophie die peripatetischen Gedankengänge neben den augustinischen und neuplatonischen Elementen einher. Thomas hat sich viel mehr zu begrifflicher Klarheit und systematischer

Geschlossenheit durchgerungen. Albertus aber blieb der Lehrer der Scholastik, wenn auch Thomas ihr Fürst wurde.

Aus Albertus, weniger aus Thomas hatte Dante die Philosophie für sein Convivio geschöpft. Daß auch zu Dantes Zeiten trotz des Triumphes des hl. Thomas über Averroes, den typischen Glaubensfeind und Ketzer, die Autorität der arabischen Philosophie noch lebendig war, beweisen nicht bloß zahlreiche Zitate des Convivio, die auf Avicenna, Albumassar, Algazel, Averroes Bezug nehmen, sondern auch die philosophischen Gedankengänge, mit denen Dante unbewußt wie die ganze Scholastik dem neuplatonischen Charakter der arabischen Peripatetik verfällt. Dieser Umstand bedarf einer besondern Darlegung.

Schon oben, da die Grundlagen der philosophischen Lyrik Dantes untersucht wurden, war Gelegenheit geboten, wenigstens auf die neuplatonische Grundstimmung hinzuweisen, die um die himmlisch entrückte Herrin des Herzens gewoben ist, die in ähnlicher Weise wie die intelligentia agens des Avicenna oder Averroes auf den Liebhaber wirkt, der sich in völliger Passivität und in scheuem Gebaren und Stöhnen windet. Die Ausführungen des Convivio erhärten die Tatsache, daß auch Dantes Philosophie an den kosmologischen und psychologischen Voraussetzungen der arabischen Peripatetik festhält.

Aristoteles selbst ist weit allem Mystischen und Verschwommenen ferne. So wie seiner Sprache der dichterische Schwung und die platonische Phantasie fehlt, so ist ihm auch alle dichterische und verschwommene bildliche Redeweise in der Philosophie verpönt. Sein Weltbild ist klar umrissen. Oben die unveränderlichen und unwandelbaren Gestirne, unten der beständige Wechsel des Irdischen. Je weiter die Sphären von der Gottheit entfernt kreisen, desto unvollkommener sind sie. In einigen bewundernden Ausdrücken über die Schönheit und Ewigkeit des Weltalls spricht Aristoteles von den Gestirnen als Göttern und macht hiermit eine Anleihe bei dem polytheistischen Volksglauben. Der Neuplatonismus gab dem an sich nüchternen aristotelischen Weltbilde ein phantastisches,

lebendiges Gepräge. In erster Linie nicht dem Erkenntnisdrange, sondern dem religiösen Bedürfnisse entsprungen, suchte der Neuplatonismus das Urproblem zu lösen: Wie kommt aus dem Einen das Viele? Die über alles Denken und Sein erhabene Gottheit muß gleichsam aus der Überfülle ihres Wesens übersprudeln, und so geht als das Erste nach ihr der Nus (intelligentia) hervor. Auch der Nus kann sein Wesen nicht halten und treibt die Weltseele hervor. Diese aber tritt mit der Welt der Materie in Berührung. Der Grundgedanke des Systems war damit gegeben. Aus der obersten Gottheit entspringen wie aus einer Quelle alle Wesenheit und alles Sein. Sie ist die causa prima, alle andern sind untergeordnete Ursachen. Dieses neuplatonische System verwoben die Araber enge mit dem aristotelischen Weltbilde. Die oberste Gottheit konnte unmöglich mit den Einzeldingen in Berührung kommen, darum wurden Mittelglieder eingeschoben. Was am System mit dem Kirchenglauben in Widerspruch stand, wurde von Albertus und besonders Thomas ausgemerzt. Dante übernahm es so, wie es von Albertus dargestellt wurde. Der Schöpfungsbegriff verdrängte das Emanationssystem, doch wurde die Terminologie zum Teile beibehalten. Der Begriff der Notwendigkeit im Ausströmen der göttlichen Kräfte wurde durch den Begriff der freien Schöpfungstat ersetzt. Gott ist die erste Ursache, bei der Sein und Wesenheit zusammenfallen. Er schafft die Intelligenzen und die Himmelssphären. Der arabisch-neuplatonische Name wird beibehalten, aber mit dem Wesen des Engels verknüpft. Diese erhalten das Amt der untergeordneten Weltleitung und die Bewegung der Himmelssphären. Die Belebtheit der Himmel wird verworfen, aber ihr Einfluß auf die sublunarischen Dinge anerkannt. So sind nach dem System Alberts und Dantes neben Gott, der höchsten und alles erhaltenden Ursache, auch die Intelligenzen, der Himmel und die Materie bei der Entstehung aller irdischen Dinge mit am Werke. So beschreibt Dante Conv. IV 21 die Entstehung des Menschen. Der natürlichen Zeugungskraft der Eltern kommt der Einfluß der Gestirne

zu Hilfe, bis die Organe so zubereitet sind, daß der Beweger des Himmels den „möglichen Verstand“ in den Leib hauchen kann. „Dieser hat der Anlage nach alle Formen in sich.“ Je nach der Eigenschaft der Erzeuger und der Konstellation der Gestirne richtet sich die Beschaffenheit der Seele, und ihr entsprechend fließen auch die intelligiblen Formen hernieder. Je nach der Aufnahmefähigkeit vermehrt sich in der Seele die Intelligenz, und die beste Disposition der Seele müßte eine solche Fülle von Formen von der Gottheit herniederlocken, daß fast „ein fleischgewordener Gott“ zu stande käme. Es ist ersichtlich, daß Dante in neuplatonischen Gedankengängen sich bewegt. Doch wird man ihn nicht des Averroismus anklagen können. Die Individualität und Selbständigkeit der Seele steht ihm fest; desgleichen huldigt er einem entschiedenen Kreatianismus und verteidigt auch die individuelle Unsterblichkeit. In all dem kehrt sich Dante schroff von der Lehre des Averroes ab. Ebenso sicher ist aber auch der Grundcharakter der aristotelischen Psychologie verlassen. Dante läßt die Bedeutung „des tätigen Verstandes“ als der aktiven Seelenkraft, die den Phantasmen die intelligiblen Formen entnimmt und sie herausarbeitet, ganz in den Hintergrund treten. Statt dessen senken sich die intelligiblen Formen von den Himmelssphären in die Seele hernieder und drücken sich in den „möglichen Verstand“ ein, so wie das Siegel sich im Wachse abhebt. Die entschiedenere aristotelische Denkweise des Thomas hat die neuplatonischen Fermente mehr überwunden, als dies bei Albertus und seinem Schüler Dante der Fall war.

Die Hauptquelle für diesen neuplatonischen Grundton in Dantes Philosophie ist der liber de causis, die pseudoaristotelische Schrift „über das reine Gute“. Dante kennt die Schrift genau und verwendet sie im „Gastmahl“ wie in der „Monarchie“ [1]. Das sentenzenhafte Werk, das an sich ein armseliger Auszug aus der στοιχείωσις θεολογική des Proklus ist, galt

[1] Rocco Muzari, Il «de causis» nel Dante, im Giornale storico della letteratura italiana XXXIV.

den Scholastikern, auch nachdem Thomas seinen wahren Ursprung erkannt hatte, als eine Quelle tiefer Weisheit. Albertus gab in einer Paraphrase den Inhalt wieder und sah in ihm die Ergänzung und den Abschluß des zwölften Buches der aristotelischen Metaphysik, das letzte Wort der peripatetischen Metaphysik über das Wesen der ersten Ursache und den Ausfluß alles Seienden aus ihr. Albertus bekennt sich in seiner Paraphrase lediglich als den Interpreten der peripatetischen Ansichten und hält mit der eigenen Überzeugung zurück. Eine größere Selbständigkeit und Entschiedenheit offenbart der Kommentar des Thomas zum liber de causis. Er kennt die Herkunft des Buches, hält ihm den christlichen Standpunkt entgegen, scheidet zwischen dem Texte und seiner eigenen Erklärung. Diesen Kommentar hat Dante zu Rate gezogen. Wahrscheinlich kannte er auch den umfangreichen Kommentar des Ägidius von Colonna, der im Jahre 1290 vollendet war [1]. Allen ist eine hohe Achtung vor diesem die letzten metaphysischen Fragen behandelnden Buche gemeinsam. Auch Dante hat sich ihnen angeschlossen.

Die Autorität des Pseudodionysius Areopagita, die in der Göttlichen Komödie sehr wirksam ist, spielt im Convivio noch keine Rolle. Nicht einmal für die Aufzählung der Engelchöre ist er maßgebend, noch weniger als neuplatonischer Mystiker [2]. Albertus und Thomas, die dem Areopagiten ihre Kommentare widmeten, wurden beide durch den neuplatonischen Wortschwall getäuscht, und ihre mangelhafte historische Kritik ließ sie den wahren Charakter der Schriften nicht erkennen. Sie sind neben dem liber de causis und der arabischen Philosophie die Hauptträger des Neuplatonismus in der Scholastik geworden. Dante hat sich mit den pseudodionysischen Schriften erst in Paris befaßt. In der Theologie nahmen sie eine ähn-

[1] Otto Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das „reine Gute“ (liber de causis), Freiburg 1882, 290.

[2] Giovanni Rosalba, Gli ordini angelici nel Dante, in L'Alighieri II.

liche Stellung ein wie der liber de causis in der Philosophie. Sie galten als die höchste Bekrönung der Gotteswissenschaft, die nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens, sondern in der mystischen Verzückung und Vereinigung erreicht wird. Dante hat ganz im Sinne der mittelalterlichen Theologie dem Pseudoareopagiten im Paradiese gehuldigt.

Die Hauptquelle für Dantes Philosophie ist im allgemeinen wie besonders im Convivio Aristoteles[1]. Die rein wissenschaftliche und unpersönliche Stellung der Scholastiker gegenüber dem Stagiriten ist bei Dante in persönliche und lebhafteste Bewunderung umgeschlagen. Aristoteles ist ihm der Meister und Philosoph, der Meister der menschlichen Vernunft, ja unseres Lebens. Er lehrt und führt die Menschheit zum Glücke. Unter den Philosophen ist er der Meister, verdient am ehesten Glauben und Gehorsam. Dante eifert für seine Herrschaft mit den Worten: „Wo der Mund des Aristoteles sich zu göttlichem Ausspruche geöffnet hat, muß man jede andere Ansicht im Stiche lassen. Er ist ja der glorreiche Philosoph, dem die Natur mehr als einem andern ihre Geheimnisse gelüftet hat." Das Convivio enthält einen wahren Reigen von Lobeshymnen auf Aristoteles und leitet die Huldigung ein, die Dante im Limbus dem Meister zu teil werden läßt: il maestro di color che sanno (Inf. IV 131). Natürlich ist Dante nur durch das Mittel der Übersetzungen zu Aristoteles gedrungen. Auch zu Dantes Zeit waren es nur sehr wenige, die der griechischen Sprache mächtig waren.

[1] Von Plato kannte die Scholastik auch in Dantes Zeit nur den Timäus mit dem Kommentar des Chalcidius. Dieses Besitzes erfreute sich aber auch schon die Frühscholastik. Eine Fülle von platonischen Gedanken wurde jedoch durch St Augustin und die platonisierenden Kirchenväter eingeführt. Durch die neugefundenen aristotelischen Schriften wurde die Hochscholastik mittelbar infolge der zahlreichen Rückweise des Aristoteles mit Plato noch bekannter und eignete sich auch die oft recht äußerliche Darstellung und Kritik des platonischen Systems an. Bedeutungsvoller als der platonische Einfluß ist der neuplatonische zu nennen.

Es ist bekannt, daß die Kenntnis der griechischen Sprache in den irischen und schottischen Klöstern wie ein Kleinod geborgen war und von dort aus in die Gelehrtenwelt eindrang. Die griechischen Worterklärungen im Convivio lassen die Unbeholfenheit und Unkenntnis Dantes in der griechischen Sprache deutlich erkennen. Zu Dantes Zeiten verfügte man im Schulbetrieb für die Mehrzahl der aristotelischen Schriften über mindestens je zwei Übersetzungen. Noch Albertus war, besonders in den naturwissenschaftlichen Werken, oft nur auf eine einzige, aus dem Arabischen geflossene Übersetzung angewiesen. Bisweilen stand ihm auch eine aus dem Griechischen entsprungene zur Verfügung. Den Ursprung der Übersetzungen verraten die zahlreichen Wortverstümmelungen, die bald nach dem arabischen bald nach dem griechischen Sprachgebiete weisen. Um über das Wesen der Milchstraße ins klare zu kommen, vergleicht Dante beide Übersetzungsarten und sucht den Wert ihrer Aussage abzuschätzen. Hierin folgt er dem Beispiele seiner christlichen Lehrer, besonders Alberts, der unzähligemal über die Mangelhaftigkeit der Übersetzungen klagt und die eine durch die andere zu ergänzen und zu erklären sucht. Dante hat direkte Anleihen in den aristotelischen Schriften gemacht. Öfters spricht er auch in den Worten von Alberts Paraphrasen, am liebsten scheint er zu den Kommentaren des Thomas gegriffen zu haben, die einen vollständigen Text und einen ausführlichen Kommentar boten. Ob die Heranziehung der arabischen Philosophen Avicenna und Averroes unmittelbar aus ihren übersetzten Schriften erfolgte oder auf Grund der Kommentare Alberts und des Thomas, läßt sich im allgemeinen nicht entscheiden. Jedenfalls waren die Schriften der Araber leicht zu erreichen und genossen das höchste Ansehen.

Mit großer Vorliebe hat sich jedoch Dante dem Studium der nikomachischen Ethik genähert. Ihren Inhalt beherrscht er vollständig. Im Convivio nennt er auch den Kommentar des Thomas zur aristotelischen Ethik. Diesem Texte und

seinen Erläuterungen scheint er auch gefolgt zu sein[1]. Wäre Dantes Convivio nicht ein Bruchstück geblieben, so könnten wir in ihm die erweiterte Wiedergabe und Verherrlichung der Ethik des Stagiriten sehen. Dante bewundert den feinen Aufbau der aristotelischen Ethik und huldigt unter allen Moralphilosophen in erster Linie Aristoteles, „der in der Bestimmung des Lebenszieles die Moralphilosophie auf die höchste Höhe gebracht hat"[2]. Es ist Dante nicht unbekannt, daß alle philosophischen Schulen gemeinsam als das höchste Gut des Lebens die Glückseligkeit betrachten, daß sie aber in verschiedener Weise das Wesen dieser Glückseligkeit bestimmen. Dante nennt das stoische Lebensideal, das in strenger und selbstloser Rechtschaffenheit den Endzweck des Lebens sieht, die epikureische Lehre, die das Wesen der Glückseligkeit in der Lust und in der schmerzlosen Freude zu finden glaubte, endlich die sokratisch-platonische Lehre, die im tugendhaften Handeln, wie Dante in offensichtlicher Unkenntnis der platonischen Ethik behauptet, den Zweck des Lebens erblickte. Ihnen gegenüber betonte Aristoteles, daß die Glückseligkeit des Menschen nur in der ihm eigentümlichen Tätigkeit liegen könne, d. h. in der reinen Denktätigkeit. Sie bildet den wesentlichen Bestandteil der Glückseligkeit, ihr gegenüber nimmt die sittliche Tätigkeit eine untergeordnete Stellung ein. Das Mittelalter hatte schon lange vor Dante diese aristotelischen Grundlagen übernommen und umgewandelt. Doch hat das beschauliche und tätige Leben, über dessen beiderseitigen Wert das Evangelium urteilt, mit den aristotelischen Begriffen nur den Namen gemein. Dante hat mit seinen Zeitgenossen die biblische Zweiteilung eines glückseligen Lebens in der aristotelischen Ethik wiedergefunden.

---

[1] Chistoni Paride, L'Etica Nicomachea nel Convivio di Dante, parte prima, Pisa 1897, parte seconda, Sassari 1898. Diese Studie weist die genauen Beziehungen zwischen Dantes Convivio und der aristotelischen Ethik mit dem Kommentar des Thomas nach.

[2] Conv. IV 6, 137.

Die Grundlagen dieser Ethik hat er stets beibehalten und in der „Komödie" mit Meisterschaft herangezogen. Allerdings mußte die Sittenlehre des Meisters es hier sich gefallen lassen, mit christlichem Geiste sich tränken zu lassen, der dem Evangelium und nicht Plato entnommen war [1].

Doch ist für das sittliche Ideal des Convivio nicht bloß die aristotelische Ethik herbeigezogen worden, sondern Dante hat den Typus des Menschen, der mit vollem Rechte sich einen Edelmann nennen kann, nach stoischen Quellen erlebt. Damit ist die rein begriffliche und sachliche moralphilosophische Erörterung verlassen, und die Darstellung erhält eine lebendige zeitgenössische Färbung. Das Problem vom Wesen des Adels übernahm Dante von seiner Zeit. Es ist eine beachtenswerte Tatsache, daß zu der gleichen Zeit, da der Vernichtungskampf gegen die feudalen Geschlechter geführt wurde, auch die Literatur sich der Frage bemächtigte. In der Adelsfrage ist Dantes Lösung die extremste. Dante leugnet jeglichen Adelsanspruch, der sich auf geschlechtliche Abstammung oder angestammten Besitz zurückführen wollte. Selbst den vermittelnden Standpunkt Kaiser Friedrichs II., der dem wahren Edelmann neben seinem ererbten feudalen Charakter sittliche Vorzüge vindizierte, greift Dante auf das heftigste an. Er kennt nur einen Seelenadel und verwirft jeglichen auf vermeintliche Güter, wie Abstammung, Reichtum und Macht, begründeten Adel. Dieses scharfe, demokratisch entwickelte Denken des Dichters macht aber vor der kaiserlichen Autorität Halt. Ihr wird im Überfluß all das zurückgegeben, was den einzelnen feudalen Geschlechtern entzogen wurde. Die Entwicklung der Liebespoesie unter den Trobadors und die eigenartige Gestaltung der politischen Verhältnisse in Italien, ferner die gesteigerte Wertschätzung

[1] Durch den Einfluß des Christentums geschah es, daß der Diesseitscharakter der aristotelischen Philosophie wie die Bodenständigkeit und echte Bürgerlichkeit der aristotelischen Ethik nie durchgedrungen ist. Gegen Voßler, Die göttliche Komödie I² 291.

der geistigen Güter und Eigenschaften hatten eine Umwertung des Adelsbegriffs herbeigeführt. Das Resultat, das Dante im Convivio erzielt, hatte längst vor ihm Guido Guinicelli mit unerschrockenem Freimut ausgesprochen[1]:

Nicht wahr ist's, daß der Adel etwas sei,
Das außerhalb des Herzens sich befindet.

Allein die Begründung, warum der Adel nur als Seelenadel Berechtigung hat und wie er in die Seele des einzelnen kommt, war nur in groben Umrissen versucht worden. Eine eingehende Untersuchung über die Stellung, die Rechte und die Pflichten des Edelmanns hatte Dantes älterer Zeitgenosse Egidius von Colonna versucht. Sein schönes Buch «De regimine principum» atmet im Gegensatz zu Dante aristokratischen Geist. Mit Aristoteles teilt er die Menschheit in solche ein, die zu Sklaven, und in andere, die zum Herrschen geboren sind[2]. In ausführlicher und für Dante in mancher Hinsicht vorbildlicher Weise wird sodann über das Lebensziel und das höchste Glück des Herrschers geredet. Nicht in Vergnügungen und Lustbarkeiten, nicht in Reichtümern und Ehren, nicht in Ruhm und Würden, auch nicht in der Beherrschung der Untertanen, noch viel weniger in körperlichen Vorzügen ruht für den zum Herrschen Berufenen die höchste Glückseligkeit, sondern in der Liebe zu Gott und in der klugen Fürsorge für die Untergebenen. Dazu bedarf es in erster Linie seelischer Eigenschaften, Verstandes- und Willensbildung. Und so beschäftigt sich auch Egidius mit den zwei Tugendreihen, den dianoetischen und moralischen Tugenden, und fordert für seinen zum Herrschen gebornen Edelmann die Verstandestugend der Prudentia und die Haupttugend des Willens, die Iustitia, mit all den von Aristoteles genannten

[1] In der Kanzone Al cor gentile ripara sempre l'Amore.

[2] Aegidii Columnae Romani De regimine principum libri tres, Romae 1607. Nam ut testatur Philosophus sicut est naturaliter servus, qui pollens viribus deficit intellectu, sic vigens mentis industria et regitiva prudentia naturaliter dominatur (l. 1, c. 1).

moralischen Tugenden[1]. Allerdings verfügt der Edelmann für eine solche Vollkommenheit über gewisse Anlagen, die nur ihm und dem Geschlecht, von dem er abstammt, eigen sind[2]. Eine Großzügigkeit der Seele findet sich in ihm als Erbstück der Rasse vor, die so viele ausgezeichnete Glieder hervorbrachte. Somit beruht das Wesen des Adels nach dieser Hinsicht in einer gewissen geistigen Überlegenheit der edeln Geschlechter vor andern, die dadurch zu stande kam, daß die Stammeseigenschaften der tüchtigen Ahnen sich vererbten und vermehrten[3]. Aus der Großzügigkeit der Seele entspringt bei den Adeligen auch die Freude an großen Taten und der Drang, den Heldensinn der eigenen Ahnen zu überbieten[4]. Die feine Ausbildung, die ihnen an Leib und Seele zu teil wird, stählt die Tatkraft und macht sie für alles leicht empfänglich[5]. Das soziale Milieu, in dem sie aufwachsen, gibt ihnen reiche politische Anregung und erzieht sie zur politischen Beredsamkeit, während der Bauer und seinesgleichen in seiner Abgeschlossenheit roh und ungeschlacht bleibt[6]. Dieses auf geistiger Überlegenheit beruhende Wesen

[1] A. a. O. l. 1, p. 2, c. 2: Virtutes intellectuales dicuntur illae, quae sunt in intellectu speculativo. Virtutes vero simpliciter morales sunt illae, quae sunt in appetitu.

[2] Ebd. l. 1, p. 4, c. 5: Ipsorum nobilium esse quattuor mores laudabiles. Primo enim sunt magnanimi, secundo magnifici, tertio dociles et industres, quarto sunt politici et affabiles.

[3] Ebd. Nam nobilitas ut dicitur 2 Rhetoricorum idem est quod virtus generis. Virtus ergo generis, quam dicit Philosophus nobilitatem esse, nihil est aliud quam esse ex aliquo genere, vel ex aliqua prosapia, in qua etiam ab antiquo fuere multi participantes et multi insignes.

[4] Ebd. Ideo nobiles non solum sunt magnifici, sed etiam nituntur maiora facere quam parentes.

[5] Ebd. Tertio sunt dociles et industres, quod duplici de causa contingit. Una sumitur ex nutrimento et custodia corporis, alia vero ex conversatione et societate quadam aliorum.

[6] Ebd. Nam quia ut plurimum in curiis nobilium consuevit esse magna societas convenit esse politicos et sociales, quia ut plurimum in societate vixerunt.

des Adels erkennt allerdings die große Masse nicht. Für sie liegt das Wesen des Adels nur in altererbtem Reichtum, weil sie den tatsächlich bei adeligen Geschlechtern vorhandenen Reichtum nicht als akzidentelle Eigenschaft, sondern als zum Wesen gehörig betrachten[1]. Die sittliche Disposition, die durch geschlechtliche Zuchtwahl in den Adeligen entsteht, genügt jedoch Egidius nicht. Gerade diesen Vorzügen schließen sich gerne die Laster an, die reichen und großen Geschlechtern zur Schande gereichen. Darum verlangt Egidius, daß die natürlichen sittlichen und politischen Anlagen des vir nobilis stets in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Die zielbewußte Verwirklichung aller edeln Anlagen ergibt die curialitas, und so muß jeder vir nobilis ein curialis werden[2]. So ergänzt Egidius den historischen Adel durch den Seelenadel.

Dante hat die feinsinnigen Ausführungen des berühmtesten Thomasschülers aus dem adelstolzen Hause der Colonna gekannt, der den Forderungen seines Geschlechts wie denen der Moralphilosophie gerecht zu werden suchte. Manches mutet durchaus modern an und erinnert an Deszendenztheorien, die erst in unsern Zeiten zur Sprache gekommen sind. Mit Entschiedenheit setzt sich Dante über all das hinweg, verwirft jeglichen Adel als historische Kaste und betrachtet ihn als rein seelische Eigenschaft. Die historische und psychologische Analyse ist verlassen, und es tritt an ihre Stelle eine turbulente begriffliche Erörterung, die breitspurig gegen die Volksauffassung polemisiert, die das Wesen des Adels im Reichtum sieht. Egidius hatte diese Ansicht gleichfalls, aber mit ruhiger aristokratischer Geste abgelehnt. Dante überschüttet und verdeckt die Adelsfrage, verkennt das historische Problem und macht sie zum Gegenstand einer moralphilosophischen Erörterung. Der menschliche Adel wird für

[1] Aegidii Columnae Romani De regimine principum l. 1, p. 4, c. 5: Quia ergo sic est, nobilitas secundum communem acceptionem hominum nihil est aliud quam antiquatae divitiae.

[2] Ebd. l. 1, p. 3, c. 18.

ihn gleichbedeutend mit dem, was bei den Dingen den substantiellen Wert ausmacht. Der Adel ist ihm nichts anderes als die geheime von Gott in die Seele gelegte Triebfeder, die je nach den Lebensaltern zu verschiedenen Tugenden drängt. Er ist der gottentstammte Schmuck der Seele, die Mitgift der Ewigkeit und die Quelle ihres zeitlichen und ewigen Glücks. Rührt sonach dieser Adel von Gott her, so kann keiner mit Stolz sich selbst das Verdienst zumessen. Auch hört alles Pochen auf Ahnen und hohe Geschlechter auf, weil der Adel eine individuelle Zierde ist und sich nicht vererbt. Die Abstufungen, die trotz dieses einheitlichen Ursprungs der Adelsnatur sich vorfinden, werden aus der Philosophie erklärt. Gottes Güte, die mit lächelnder Freigebigkeit diesen seme di felicità austeilt, wird durch verschiedene Faktoren eingeschränkt. Die Zeugungskraft der Eltern, die zu einem schlecht disponierten Körper und einer mangelhaften animalischen Seele die Grundlagen schafft, und die widrige Konstellation der Gestirne tragen die Schuld daran, daß oft eine nur mit spärlichen Adelszügen ausgestattete Seele im Körper Einzug hält. Es ist offenbar, daß Dante in arabisch-peripatetischen Gedankengängen sich bewegt.

Die Schilderung der einzelnen Lebensalter mit den Tugenden, die aus ihnen sprossen, lehnt sich allerdings nicht bloß an Aristoteles. Hier waltet der belesene Geist des Dichters, der für sein Idealbild des Edelmanns nach Typen in der Heiligen Schrift, in der Antike und in der eigenen Zeit sucht. Die Sprichwörter Salomos, die eine reiche Lebensweisheit in väterlichem Tone aussprechen, werden besonders für die Schilderung des Jugendalters und seiner Tugenden herangezogen. Für das Mannes- und Greisenalter gibt Cicero die Belehrung, und „das ganze antike Lebensideal mit seiner künstlerisch und gesellschaftlich gemilderten Sittlichkeit, die ganze hellenische καλοκαγαθία und σωφροσύνη werden im Geiste des mittelalterlichen Dichters lebendig“ [1].

---

[1] Voßler, Die göttliche Komödie I² 327.

Virgil gibt seine Typen, und über allen steigt als die schönste Frucht des Adels Catos sittliche Persönlichkeit hervor. Aristoteles gibt nur mehr die begriffliche Einteilung der Tugend; der Geist ist stoisch.

Diese rein philosophische Adelslehre hat Dante nicht immer beibehalten. Er verließ sie in dem Augenblick, da er sich dem Leben und der Wirklichkeit nahte. So zeigt sich in der „Göttlichen Komödie" ein edles Selbstbewußtsein des Dichters, der sich nicht scheut, mit Farinata eine Ahnenprobe zu versuchen [1]. In die Denkweise des Egidius münden seine Vorwürfe gegen die Bewohner Fiesoles ein, die der florentinischen Rasse ihr „viehisches" Blut beigemischt und so die Bürgerschaft verschlechtert haben [2]. Eine wahre Einschätzung des Adels offenbaren die Verse:

> Wohl bist ein Mantel du, der bald sich kürzet,
> So daß, wenn man nicht Tag für Tag hinzusetzt,
> Die Zeit ihn rings umwandelt mit der Schere [3].

Den Standpunkt Kaiser Friedrichs II., der im Grunde auch in der „Göttlichen Komödie" festgehalten wird, verkündet Dantes «De monarchia»: Est enim nobilitas virtus et divitiae antiquae [4]. Sobald Dante mit dem Wirklichkeitssinne und als Staatspolitiker der Adelsfrage sich nähert, verbindet er den historischen Adel mit dem Seelenadel und verläßt die moralphilosophische Utopie [5].

---

[1] Inf. X 32. [2] Inf. XV 73.

[3] Parad. XVI 1 ff. O poca nostra nobiltà di sangue! Borinski hat in einem Bogen der sixtinischen Decke eine Illustration dieses Verses durch Michelangelo nachgewiesen.

[4] De monarchia II 3.

[5] Diese Tatsache legt auch nahe, daß Dantes „Monarchie" nicht vor dem Convivio verfaßt sein kann. Vgl. Chistoni Paride, Una questione dantesca, Pisa 1897. Hier wird durch einen Vergleich der Parallelstellen aus Convivio und „Monarchie" der Beweis versucht, daß Dante bei Abfassung des Convivio die politischen Schriften des Aristoteles noch nicht gekannt hätte.

Eine besondere Beachtung verdienen noch Dantes Ausführungen über das Kaisertum, soweit sie im Convivio vorliegen. Weder der Plan des Werkes noch irgend ein äußerer Anlaß, wie er etwa der „Monarchie" zu Grunde liegt, haben Dante dazu gedrängt, vom Kaisertum in seinem Gastmahle zu sprechen. Hätte nicht zufällig Kaiser Friedrich II. die bekannte Adelsdefinition gegeben, so hätte es Dante durchaus nicht in den Sinn kommen können, vom Kaisertum zu sprechen. Seine Ausführungen sind vom Standpunkt der aristotelischen Staatslehre und der mittelalterlichen Kaiseridee zu verstehen. Die aristotelische Staatslehre mußte den christlichen und noch mehr den arabischen Kommentatoren wegen der ganz anders gearteten bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse in mehrfacher Hinsicht schwere Rätsel darbieten. Den philosophischen Grundgehalt hat jedoch der Kommentar des hl. Thomas ebensogut gefunden wie der des Averroes. Es ist ein unterscheidendes Merkmal für die Vertreter der Hochscholastik, daß sie eine schärfere Umgrenzung des Wissens- und Glaubensgebietes vollzogen haben. Die Philosophie hat ihre Quelle in der reinen Vernunft, die Theologie in der göttlichen Offenbarung. Dementsprechend glaubte man an ein Kulturideal, das lediglich mit den natürlichen Vernunftmitteln angestrebt und verwirklicht werden konnte. Der Inbegriff von all dem war Aristoteles. Seine Ethik bestimmte als den Lebenszweck die Glückseligkeit und verlegte das Ideal der Glückseligkeit in die Tätigkeit, in die theoretische und in die praktische. Seine Staatslehre knüpft an die Forderung der vernünftigen Betätigung an, ergänzt sie aber durch den Hinweis, daß die Glückseligkeit des einzelnen ihre Vollendung erst durch den Anschluß an andere erreicht. „Denn der Mensch ist von Natur ein Gesellschaftswesen." So entsteht der Staat als ein Gebilde, nach dem die natürlichen Anlagen und Bedürfnisse der Individuen drängen. Dante übernimmt im Convivio diesen Grundgedanken und leitet die Notwendigkeit der Monarchie, die auch Aristoteles als die höchste Staatsordnung anerkannte, aus dem Glückseligkeitsideal und dem natürlichen Kulturziele

der Gesamtheit ab. Das Anlehnungsbedürfnis des einzelnen an den Nächsten läßt anfänglich kleinere Gebilde, später Städte, schließlich das Reich entstehen. Zur Gesetzgebung und endlich zum unumschränkten Monarchen drängt die Begehrlichkeit der Menschen, die mit der eigenen Scholle nie zufrieden sind und so die höchste Gefahr für den allgemeinen Frieden bilden. So rüstet auch Dante, wie alle idealistischen Staatstheoretiker, die dem ungebundenen und wilden Subjektivismus eines demokratischen Volkes ein radikales Heilmittel bieten wollen, seinen Monarchen mit der gesamten Oberherrlichkeit über die Erde aus. Er ist der alleinige Besitzer der Erde und teilt sie nach Recht und Billigkeit aus. An seinem Machtwillen scheitert alle Veränderungssucht und alle Habgier. Er selbst aber ist gegen sie gefeit, weil er „alles besitzt und nichts weiteres mehr wünschen kann" [1]. Durch ihn wird der allgemeine Friede erhalten, der die Menschheit ihre natürliche Bestimmung und ihr natürliches Kulturideal erreichen läßt. Daß diese Monarchie im römischen Imperium sich niedergelassen habe, sucht Dante durch einen Überblick über die Eigenschaften und die Geschichte des römischen Volkes zu beweisen, mit dem die göttliche Vorsehung offensichtlich durch die Jahrhunderte geschritten sei. Das Convivio befaßt sich nur mit diesen zwei Beweispunkten von der Notwendigkeit der Monarchie und des römischen Imperiums. Die kirchenpolitischen Streitigkeiten, die in Dantes letzte Lebensjahre fielen, veranlaßten ihn, in seiner „Monarchie" prinzipiell die Notwendigkeit der Monarchie und die Selbständigkeit des römischen Kaisertums gegenüber dem Papste zu betonen. Diese Schrift übernimmt die Ausführungen des Convivio und führt sie weiter durch den Beweis, daß das Kaisertum allein und unmittelbar von Gott abhängt [2].

[1] Conv. IV 4, 35.

[2] Ich halte daran fest, daß Dantes „Monarchie" gegenüber dem Convivio das Reifere und Entschiedenere darstellt, und finde Grauerts Versuche, Dantes „Monarchie" vor das Jahr 1300 zu stellen, nicht begründet. Vgl. Herm. Grauert, Aus Dantes Seelenleben, München 1899, 24.

Auf diese für Dante so bedeutungsvollen kirchenpolitischen Untersuchungen war das Convivio nicht eingegangen.

Dantes Orthodoxie.

Die besonnene Danteforschung wird sich stets Mühe geben, den Dichter aus seiner Zeit und seiner Entwicklung zu verstehen. Beides geschah nicht immer in der gleichen Weise. Der große Dichter aber steht in marmorner Erhabenheit über den Chauvinisten aller Zonen und aller Zeiten. Ihr Lob und ihr Tadel sind nicht im stande, ihn auch nur einen Zoll aus dem Boden zu drängen, dem er alle seine Größe entnommen hat. Dante ist einer der treuesten Söhne der mittelalterlichen Kirche. Daran ändern nichts all jene, die dem Kardinallegaten Bertrand del Poggetto geistesverwandt sind, der Dantes „Monarchie" 1329 als häretisch verbrennen ließ und nur mit Mühe abgehalten wurde, das Feuer auch noch über Dantes Gebeine und seine Grabesruhe zu jagen. Auch das gesamte „dantisierende Pastorentum", wie Scartazzini mit herber Zunge es benannte, vermag den Dichter nicht als den Herold der Reformatoren auszurufen, weil seine Weckrufe zu einer Reformation an Haupt und Gliedern zwar heftig sind, aber nie der Liebe zu der gemeinsamen Kirche entbehren, deren Einheit Dante auf das eifersüchtigste zu wahren sucht. Endlich läßt sich auch nie der Beweis erbringen, daß Dante in irgend einer Periode seines Lebens mit dem Kirchenglauben zerfallen gewesen wäre. Dantes Orthodoxie wurde von Witte[1] in phantasievollen Ausführungen gerade mit Rücksicht auf das Convivio in Frage gestellt. Wittes Trilogie ist geistvoll, aber vollständig verfehlt und von der Mehrzahl der Dantekenner verlassen worden. Es ist nicht richtig, daß Dante von den Jahren der Kindheit bis in sein letztes Lebensalter eine religiöse Krisis durchgemacht hat. Das „Neue Leben", das „Gastmahl" und die „Komödie" sträuben sich dagegen, als die Äußerungen von Dantes gläubigen, ungläubigen und wieder

[1] Danteforschungen, Heilbronn 1886.

gläubig gewordenen Lebenstagen angesehen zu werden. Witte hält dafür, daß Beatrices Tod mit einem Schlage das Vertrauen in die göttliche Vorsehung vernichtet und im Herzen des Dichters wilde Verzweiflung hervorgerufen habe. Hiervon erzählen uns die Lieder nach Beatrices Heimgange gar nichts; vielmehr sind sie von der Überzeugung durchweht, daß die Geliebte, die so jung vom Tode dahingerafft wurde, als Engelein den Himmel schmücke. Auch finden wir weder im „Neuen Leben" noch in den Liedern, die zu diesem Kreise gehören, die geringste Spur, die auf eine Glaubenskrisis Dantes hinweisen würde. Der Dichter lebt in der Zeit, da sein „Neues Leben" verfaßt wurde, im ruhigen und zufriedenen Besitze des kirchlichen Glaubens. Daß Dante kurze Zeit nach Beatrices Tode sich der Philosophie näherte, entsprang seinem Bildungsdrange, der in der konventionellen Luft der provenzalischen Dichtweise noch mehr angeregt wurde. Wittes Phantasie verstieg sich zu der Ansicht, daß der Dichter in anmaßendem Übermute bei der Philosophie die Lösung der Fragen suchte, auf die der Glaube keine Antwort oder doch nur eine kindliche zu geben wußte. Dante ist nicht vom kindlich frommen Glauben zur hochmütigen Spekulation übergegangen, verwirft nicht die Offenbarung, setzt nicht die Vernunft über den Glauben und ist nicht vom Glauben abgefallen. Das Convivio ist nicht das Produkt der rationalistischen Periode in Dantes Leben. Die verschiedenen Beweggründe, die Dante zum Studium der Philosophie und später zur Abfassung seiner philosophischen Schrift trieben, wurden oben namhaft gemacht. Der philosophische Standpunkt des Convivio ist ganz und gar der des Albertus Magnus und seiner Schule, der Intellektualismus, der Glaube an die Vernunft und die Selbständigkeit der Vernunftwissenschaft. Diese steht durchaus nicht in Widerspruch mit der göttlichen Offenbarung, und Dante ergänzt auch im Convivio die eine durch die andere. Ganz auf dem Boden der orthodoxen Scholastik steht Dantes Streben, eine vernünftige Einsicht in das zu gewinnen, was der kirchliche Glaube enthielt. Mit Verwunderung sieht Dante, wie

das Dogma von der Erschaffung der Menschenseele durch die peripatetische Philosophie so einleuchtend wird. Die Engelslehre, die der kirchliche Glaube gewährleistet, findet bei Dante auch durch die Intelligenzenlehre der Philosophen Bestätigung. Die Adelsanlage, die von Gott in die Seele gesenkt wird, wird mit den Gaben des Heiligen Geistes verglichen. Dantes Convivio ist ganz im Geiste der Hochscholastik geschrieben, die an einer vollen Harmonie von Wissen und Glauben festhielt. Den letzten Ursachen der Dinge kann man auf dem Wege der Vernunft und des Glaubens nahen. Die Vernunft folgt dem von Gott in sie gelegten Drange, wenn sie nach Wissen strebt. Doch wird sie in den Dingen stets nur den Grad von Gewißheit suchen, der ihnen zukommt. Wo das Licht der Vernunft keine Antwort mehr gibt, sprechen noch die Worte der Offenbarung, und Dante kleidet diesen Standpunkt in die Worte: „Bestien sind es, ganz törichte und gemeine Bestien, welche es wagen, gegen unsern heiligen Glauben zu sprechen.“ [1] Überhaupt muß in Dantes philosophischer Schrift gerade die reiche Verwendung von Zitaten aus der Heiligen Schrift überraschen, noch mehr die Bezugnahme auf die Autorität Christi und der Kirche. Albertus und Thomas haben es strenge vermieden, zu rein philosophischen Beweisgängen äußere Autoritäten heranzuziehen. Auch an ausdrücklichen Bekenntnissen der vollen Hingabe an den kirchlichen Glauben fehlt es im Convivio nicht. Nirgends läßt Dante durchscheinen, daß er nur auf selbsteigenem Wege zur Erkenntnis der ewigen Wahrheit kommen will. Dante geht auch nicht auf einen von der Scholastik längst überholten Rationalismus, etwa im Sinne Abälards, zurück. Allerdings mußte auf eine bedeutende, neuplatonische Strömung in Dantes Philosophie hingewiesen werden. Sie redet die Sprache der arabischen Peripatetiker, doch läßt sich bei Dante keine einzige averroistische Theorie ausfindig machen, die dem kirchlichen Dogma widerstreiten würde. Die Scholastik war sich dessen

[1] Conv. IV 5, 73.

nicht bewußt, wie viel neuplatonisches Denken in der christlichen Philosophie sich gelagert hatte. Dante hat nicht mehr und nicht weniger hierin gefehlt als die besten christlichen Philosophen und Theologen seiner Zeit. Nicht einmal die heutige Neuscholastik kann sich dazu aufschwingen, das unverfälschte historische Bild des Aristoteles von dem zu unterscheiden, das durch die Geschichte und die Mitwirkung der arabischen und christlichen Philosophen hergestellt wurde.

Dante hat einige Berichtigungen seines Convivio später unternommen. In der „Monarchie" griff er zur alten Wesensbestimmung des Adels zurück, ohne damit die eingehende philosophische Erklärung des Seelenadels aufzugeben. Auch die Erklärung des Mondschattens (Conv. II 14) und der Milchstraße erfährt in der „Göttlichen Komödie" eine Änderung. Die Schilderung der himmlischen Hierarchien ist später ganz die pseudo-dionysische; doch ist auch dies von keiner dogmatischen Bedeutung. In allem übrigen hat Dante keinen Grund, irgendwie mit strafenden und reumütigen Blicken auf sein „Gastmahl" zu schauen. Die Beweggründe, die ihn hierzu veranlaßten, waren gut, und die Durchführung entsprach durchaus den Mitteln, über die Dante damals verfügte. Weder Wittes Phantasiegebilde noch die Bedenken Scartazzinis und Kraus' sind begründet. Es liegt kein Zwiespalt zwischen Convivio und den übrigen Werken Dantes vor. Im Convivio sehen wir eine Frucht von Dantes philosophischer Klärung und einen Beweis dafür, daß es der Dichter wirklich mit seinem Versprechen Ernst nahm, „zum Lobe Beatrices zu studieren, was er konnte" [1].

Schlußwort.

Von Dantes „Gastmahl" scheidet man stets mit einem gewissen Mißbehagen. Vor der Zeit wird es abgebrochen, und auch die gereichten Gaben verdienen nicht immer das höchste Lob. Die Hauptschuld trägt Dante selbst. Der Dichter und der Philosoph stehen einander im Wege. Was sie leisten, ist

[1] Vita nuova § 43.

im Grunde genommen ein Zwitterding zwischen Dichtung und Gelehrsamkeit. Der Verlust der Jugendliebe trieb den Dichter in die Arme der Philosophie. Dem provenzalischen Liederdichter zeigt sich in der Frau Philosophie eine neue Geliebte, die denselben Huldigungen und Seufzern sich beugen muß wie die geschiedene Beatrice. So wurde in das weltvergessene und selbstlose Studium der Philosophie gleich von Anfang an eine Unruhe und ein großer Aufwand von Gefühlen hineingetragen. Das Studium wächst nicht in natürlicher Ruhe, sondern wird mit dem Eifer eines Geliebten Tage und Nächte hindurch erzwungen. Dieselbe Sprunghaftigkeit des wissenschaftlichen Eifers, die Dante zu Beginn seiner philosophischen Studien besaß, zeigt sich noch bei ihm, als er das Convivio verfaßte. Es ist das Temperament des Popularphilosophen, das im Convivio die Gerichte auswählt und aufträgt. Ihm entspringt die Sucht nach auffälligen Vergleichen, nach gewagten poetischen Bildern. Der Popularphilosoph kann sich nicht genug tun, an jedes Wort eine Unsumme von Erlerntem zu hängen und den Abstand zwischen seinen Lesern recht fühlbar zu machen. Auch sittliche Mängel weist die Grundstimmung auf, aus der Dantes Convivio geschrieben ist. Vor allem vermögen wir in der Gestalt der «donna gentile» nur ein lebendiges Frauenwesen zu erblicken, das Dantes Schmerz nach Beatrices Heimgang gelindert hat, in ähnlicher Weise, wie die Philosophie auf seinen Geist heilend wirkte. Wir glauben es Dante nicht, daß die «donna gentile», die ihn tröstete, nur die Philosophie gewesen sei. Doch brauchen wir ihn nicht zum bewußten Lügner machen, da selbst in der „Komödie", die ein geschärftes sittliches Gewissen regiert, der Dichter nicht ansteht, an seine poetischen Fiktionen wie an wissenschaftliche Tatsachen zu glauben. Der selbstgefällige Predigerton, der bisweilen im „Gastmahle" laut wird, zeigt eine Eitelkeit und Kleinlichkeit, die der Dichter später abgelegt hat. Der Tod Beatrices und die Verbannung reichten wohl hin, aus dem Dichter einen unruhigen und selbstbewußten Jünger der Wissenschaft zu machen; die philosophische Ruhe

und die weltvergessene Hingabe an die ewigen Probleme überkamen ihn erst, als durch Kaiser Heinrichs Tod alle irdischen Hoffnungen sich verflüchtigten. Ungenießbar und gesucht erscheint das ganze System der Allegorisierung, das die Eigenschaften und den Wert der Philosophie mit dem Gebaren eines Weibes in Vergleich setzt. Die Prosa des Werkes fließt in schönen und gewandten Perioden dahin, doch zeigen sich auch endlose und pedantisch verschnörkelte Sätze. In der Sprachgeschichte bleibt Dantes Convivio ein bedeutendes Denkmal des größten mittelalterlichen Versuches, die Wissenschaft in die Sprache des Volkes zu gießen. Dante hat sich im Convivio nicht nur selbst geklärt, sondern auch jene Meisterschaft angebahnt, die es ihm ermöglicht, in der „Komödie" die tiefsten theologischen und philosophischen Fragen der Dichtung dienstbar zu machen.

Die zweifellos vorhandenen Schwächen des Convivio werden aber durch reiche Vorzüge in den Schatten gestellt. Der Subjektivismus, der die philosophischen Erörterungen durchzieht, wurde schon namhaft gemacht. Der Mensch Dante mit seinem warmen Herzen steht hinter den Zeilen. Die merkwürdige Verbindung von Weichheit und Härte findet sich schon im Convivio; sein Gerechtigkeitssinn schwingt mit beißendem Sarkasmus die Geißel. Eine feine Beobachtungsgabe bietet hierzu die Mittel. Gleichwohl mußte der Standpunkt des Convivio für den Dichter unhaltbar erscheinen. Die äußeren Motive kamen nach Heinrichs Tode in Wegfall, die Mauern der Heimat blieben der kaiserlichen Gewalt verschlossen und ließen sich auch nicht durch Zeichen der Gelehrsamkeit öffnen. Der Dichter wurde ernster und wuchs in jener Großherzigkeit, die er mit sichern Zügen im Convivio schildert. Statt der Empfindlichkeit, die auf jeden Lufthauch der öffentlichen Meinung ins Beben kam, bemächtigte sich seiner eine stoische Unerschrockenheit, die mit festen Blicken das Ziel im Auge behielt und „die Leute reden ließ" [1]. Auch innerlich war der

[1] Purg. V 13.

Dichter über das Convivio hinausgewachsen. Schon der vierte Traktat gibt hiervon Zeugnis. Die lebendige Welt der Dichter stellte sich vor sein Auge und stärkte in ihm die Sehnsucht, in einer Epopöe zur Menschheit zu reden. Für diese bildete das Convivio den notwendigen Durchgangspunkt und das Rüstzeug. Angesichts des großen Werkes der Zukunft mußten die Mittel und der Plan des Convivio ärmlich erscheinen. Die eingehenderen Kenntnisse in der Philosophie und Theologie, der Einblick in die Geschichte, die Läuterung der poetischen Ideale durch die antiken Dichter und letzten Endes die ungeheure Ausbildung des sittlichen Charakters bei Dante, sie alle wirkten zusammen, daß das „Gastmahl" nach dem vierten Traktate abgebrochen wurde. Was die Seele des Dichters ahnte, vermochte eine Prosaerörterung nicht auszusprechen. In diesem Sinne kann man von einem unhaltbaren Standpunkte des Convivio reden, insofern das Bessere der Feind des Guten ist. An sich betrachtet wäre es durchaus nicht unmöglich gewesen, daß in Dantes „Gastmahl" eine ganze Enzyklopädie der mittelalterlichen Philosophie aufgetragen worden wäre. Auch in ihrer Vollendung würde sie nicht die leiseste Spannung mit dem kirchlichen Glauben hervorgerufen haben. Allein die philosophische Aufklärung, mit der es das „Gastmahl" zu tun hatte, genügte nicht mehr. Die Übel, die an Kirche und Staat fraßen, ließen sich durch sokratische Aufklärung nicht entfernen. Das „göttliche Gedicht" hatte vor allem die sittliche Reinigung und religiöse Bekehrung im Auge. Ihren Zwecken mußte die Arbeit des Convivio sich unterordnen. Die Philosophie, die im „Gastmahle" in der Gestalt eines liebenden Weibes auftrat, nahm die Züge eines Mannes an, und Beatrice führte das Werk der donna gentile weiter. So weist das Convivio nach der „Göttlichen Komödie". In ganz anderem Sinne, als Witte es getan, läßt sich von einer Trilogie in Dantes Werken reden. Im „Neuen Leben" schafft der jugendliche Dichter die Idealgestalt der Beatrice und erhebt sie zum himmlischen Weibe, das, mit himmlischen Strahlen umgeben, auf den Geliebten herniederschaut. Im

„Gastmahle“ wird der gleiche Dichter ernster, verläßt die süßen Minnelaute und nährt sich durch die Philosophie. Die „edle Dame“, in deren Bild die Philosophie auftritt, hat nicht die weichen und ätherischen Züge wie Beatrice, sondern einen bestimmteren, ja herberen Gesichtsausdruck. Ihre Haltung und ihren Charakter übernimmt die Beatricegestalt, sobald sie sich dem Dichter wieder zeigt. Die Beatrice der „Göttlichen Komödie“ ist die merkwürdige Mischung all der Eigenschaften und Charakterzüge, die das lebendige Florentiner Mädchen, die himmlisch verklärte Selige und die gelehrte «donna gentile» besaßen. In allen drei Werken ist sich der Dichter gleich geblieben und hat die Früchte seiner Adelsnatur gezeigt. In der „Komödie“ gleicht er der Rose, die den Kelch geöffnet und allen Vorübergehenden den lieblichen Duft entgegenhaucht.

Ausgaben und Literatur zu Dantes Convivio.

Die Mehrzahl der heutigen Ausgaben liest Convito; die alten Ausgaben, so die Florentiner von 1490, drucken Convivio. Witte (Danteforschungen II 574) übersieht jedoch, daß auch in dieser Ausgabe im Texte stets convito zu lesen ist. Die 29 Manuskripte, die Witte nachgesehen hat, schreiben mit Ausnahme von zweien, die dem 15. Jahrhundert angehören, convivio[1]. Sonach ist diese ältere Bezeichnung als die von Dante gebrauchte anzusehen, während convito der heutigen italienischen Sprechweise folgt und mit dem 15. Jahrhundert aufkam.

Die erste Ausgabe wurde durch Francesco Bonaccorsi, Firenze 1490, geliefert. Ihr folgte eine Ausgabe von Antonio Zuane e Fratelli da Sabio, Venezia 1521; Zoppino, Venezia 1529; Sessa, Venezia 1531; Tartini e Franchi, Firenze 1723; dann folgte die verrufene Ausgabe der editori milanesi, G. G. Trivulzio, V. Monti e G. A. Maggi,

[1] Über die Zahl und Bedeutung der Conviviohandschriften vgl. Fraticelli, Il Convito di Dante[9], Firenze 1908, 51.

Milano 1826; Sicca, Padova 1827; Scolari, Padova 1828. F. Cavazzoni Pederzini, Modena 1831, schließt sich trotz mannigfacher Verbesserungen an den Mailänder Text an. Matteo Romani, Reggio-Em. 1862, gibt seiner Pius IX. gewidmeten Ausgabe eine kurze treffliche Übersicht über jedes Kapitel bei, geht aber ganz fehl in der Deutung der Beatrice der «Vita nuova» und der «donna gentile». Pietro Fraticelli macht sich auf Grundlage des Mailänder Textes an ein neues Studium der Handschriften. Seiner Ausgabe, die 1908 in neunter Auflage erschienen ist, geht ein Exkurs voraus, der den unmöglichen Beweis dafür zu bringen sucht, daß Dante das Convivio zwischen 1297 bis 1314 geschrieben habe, und zwar den I. und III. Traktat 1314, den II. und IV. 1297. Eine in mancher Hinsicht sehr verdienstvolle Ausgabe fertigte Giuliani Giambattista, Firenze 1874. Doch ist Scartazzinis Urteil nicht ganz abzuweisen: „Abschreckender Subjektivismus und phänomenale Weitschweifigkeit" (Dantehandbuch 279). Die von Parodi in Florenz vorbereitete Ausgabe ist noch nicht erschienen. Die beste und nach den für das Convivio ungünstigen Verhältnissen zuverlässigste Ausgabe gibt der Oxforddante von Edward Moore in 3. Auflage 1904. Nach dieser Ausgabe ist die vorliegende Übersetzung gefertigt worden.

An Übersetzungen sind nur wenige zu nennen: eine deutsche von Karl Ludwig Kannegießer in Dantes Prosaische Schriften, Leipzig 1845. Diese Übersetzung stellt sich in oft ungenießbarer Form dar und zeigt eine erschreckende Unkenntnis der scholastischen Terminologie; eine französische Übersetzung von S. Rhéal in Œuvres philosophiques de Dante, Paris 1852; eine englische Übersetzung von Elisabeth Price Sayer, mit Einleitung von Henry Morley, London 1887; desgleichen eine englische Übersetzung von Katherine Hillard, London und Neuyork 1889. Eine teilweise Übersetzung bietet C. E. Norton, Selections from the works of Dante, Neuyork 1897 (The consolation of philosophy; The desire of the soul; The noble soul at the end of life).

Außer den allgemeinen Werken, die sich mit Dantes Convivio befassen, verdienen besondere Erwähnung: Franc. Selmi, Il Convivio, sua cronologia, disegno, intendimento, attinenza alle altre opere di Dante, Torino 1865; Vito Fornari, Del convito di Dante (Dante e il suo seculo), Firenze 1865; Carlo Vassallo, Il convito di Dante, Discorso, Firenze 1876; Pietro Mazzuchelli, Luoghi degli autori citati da Dante nel Convivio, Padova 1827; Paride Chistoni, La seconda fase del pensiero dantesco, Livorno 1903; P. A. Menzio, Il traviamento intellettuale di Dante Alighieri, Livorno 1903; Frapporti, Sulla filosofia di Dante, Vicenza 1855; Francesco Palermo, San Tommaso, Aristotele e Dante, Firenze 1869. Eine reiche Fundgrube wissenschaftlicher Erörterungen über einzelne Teile des Convivio bieten Edward Moore, Studies in Dante, 3 Bde, Oxford 1896 und 1903; Toynbee Paget, Dante Studies and Researches, London 1902. George Rice Carpenter, The episode of the donna pietosa (Eight annual Report of the Dante Society), Cambridge 1889. Mit einzelnen Fragen des Convivio beschäftigen sich Paride Chistoni, Una questione dantesca, Pisa 1897 (Dante soll bei Abfassung des Convivio die aristotelische Politik noch nicht gekannt haben, erst bei der späteren „Monarchie" [?]); ders., L'Etica Nicomachea nel Convivio di Dante, Pisa 1897 und Sassari 1898; Cristoforo Pasqualigo, Ragione, cagione, causa, cosa nel Convito di Dante, in L'Alighieri III; Giovanni Rosalba, Gli Ordini angelici nel Convivio e nel Paradiso, in L'Alighieri II; Adolf Tobler, Zu Dantes Convivio, in der Zeitschrift für roman. Philol. XV; Elizabeth Wright, Dante's «Banquet», in The Globe Quart. Revue VI; J. Kradolfer, Die antiklerikalen Stellen bei Dante, in Protestant. Kirchenzeitung, in 1892 (verkündet Dante als Vorläufer der Reformation).

I. Traktat.

Kapitel 1.

Wie der Philosoph zu Beginn der ersten Philosophie sagt, haben alle Menschen von Natur ein Verlangen nach Wissen [1]. Der Grund hiervon mag sein, daß die Vorsehung in die Natur jedweden Dinges den Drang gelegt hat, den Zustand der Vollkommenheit zu erreichen [2]. Da nun die Wissenschaft die letzte Vervollkommnung unserer Seele bildet und unser höchstes Glück in sich begreift, so sind wir naturgemäß alle der Sehnsucht nach ihr unterworfen [3]. Gleich-

---

[1] Der Philosoph in seiner höchsten Bedeutung ist für Dante wie für die gesamte mittelalterliche Philosophie immer Aristoteles. Nam et antonomatice, id est excellenter philosophus appellatur (Joh. v. Salisbury, Metalog. II 16). Die erste Philosophie wurde von den späteren Herausgebern der aristotelischen Schriften in der Reihenfolge nach der Physik gestellt und erhielt so den Namen Metaphysik. Aristoteles kennt diesen Namen nicht, sondern nannte die Wissenschaft von den Prinzipien des Seienden als solchen erste Philosophie oder Theologie. Dante übersetzt den Text seiner lateinischen Aristotelesausgabe Met. A; 980a 22: omnes homines natura scire desiderant.

[2] Dante denkt an die aristotelische Entelechienlehre, wonach jedes Ding danach strebt, die in ihm ruhenden Möglichkeiten zur Vollendung zu bringen. Perfectio = ἐντελέχεια.

[3] Hierin äußert sich die ungeheure Freude an der Wissenschaft und das Vertrauen in die Kraft der Philosophie, die im mittelalterlichen Menschen durch das Bekanntwerden der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles in den Übersetzungen und Kommentaren der Araber aufs höchste gesteigert wurde. Dante überspannt, am Maßstab der thomistischen Theologie gemessen, die Be-

wohl gibt es viele, die ohne diese edelste Vervollkommnung sein müssen aus inneren Gründen, die in der Menschennatur selbst liegen, oder aus äußeren, die den Umgang mit der Wissenschaft unmöglich machen [1].

Im Menschen selbst können zwei Mängel und Hindernisse liegen, die teils durch den Körper teils durch die Seele bedingt sind. Von körperlicher Seite aus ist das Hindernis gegeben, wenn die Organe nicht entsprechend entwickelt sind, so daß von außen nichts eindringen kann. Das ist der Fall bei den Tauben und den Stummen und ähnlichen Menschen. Auf seiten der Seele liegt die Schuld, wenn das Böse in ihr herrscht und sie hinter Lastern und Lüsten einherjagt, die sie so umgaukeln, daß alles andere ihr wie eitler Tand erscheint.

In ähnlicher Weise lassen sich auch außerhalb des Menschen zwei Hindernisse feststellen; das eine bringt dringende Tätigkeit mit sich, das andere die Trägheit. Das erste Hindernis ruht in der Sorge um die Familie und die bürgerlichen Angelegenheiten, die billigerweise die meisten in Anspruch nimmt, aber auch um alle Zeit zu ernster Betrachtung bringt. Das andere Hindernis liegt in der örtlichen Umgebung, in der ein Mensch zur Welt kommt und heranwächst, wo man bisweilen keine Spur von wissenschaftlichem Leben antrifft und in weiter Entfernung von gelehrten Leuten lebt. Die beiden ersten Gründe, d. h. das erste innere und das erste äußere Hindernis, verdienen nicht Tadel, sondern Entschuldigung und Verzeihung. Die beiden andern, der eine ganz besonders, machen sich des Tadels und des Abscheus schuldig.

---

deutung der Philosophie. Vgl. auch Anm. über ähnliche Punkte. Auf diese Überschätzung der Philosophie, die jedoch auch im Geiste mittelalterlicher Rechtgläubigkeit noch keinen heterodoxen Charakter hat, geht vielleicht Beatrices Tadel (Purg. XXXIII 85). Dantes „Göttliche Komödie" huldigt ganz dem Gedanken des hl. Thomas: Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione.

[1] Diese Ausführungen Dantes haben ihr Vorbild bei Thomas (Summa contra gentiles I 4).

Danach kann jeder aufmerksame Betrachter offenkundig sehen, daß nur wenige noch übrig bleiben, denen der allersehnte Umgang mit der Wissenschaft vergönnt ist, und daß es fast unzählige sind, die davon ausgeschlossen bleiben und in verzehrendem Hunger nach dieser Speise dahinleben.

O glücklich jene wenigen, die am Tische sitzen, wo man das Brot der Engel ißt, und wie arm sind die daran, die ihre Nahrung mit dem Viehe gemeinsam haben![1] Doch da jeder Mensch von Natur aus seines Nächsten Freund ist und jedweder Freund mit der Not seines geliebten Freundes Mitleid hat, so sind auch jene, die an einem so erhabenen Tische speisen, nicht ohne Mitleid gegen die Armen, die sie auf der Viehweide Gras und Eicheln essen sehen. Nun aber ist das Mitleid die Mutter der Wohltat, und so reichen auch die Weisen immer mit freigebigem Sinn den wahrhaft Armen aus ihren herrlichen Schätzen und sind so für sie eine lebendig sprudelnde Quelle, deren Wasser den natürlichen Durst kühlt, von dem ich oben gesprochen habe.

Nun will auch ich, da ich zwar nicht an jenem seligen Tische sitze, aber doch der Weide des gemeinen Haufens entflohen bin, zu den Füßen derer, die daran sitzen, aufheben, was ihnen zu Boden fällt. Wohl kenne ich das armselige Leben derer, die ich hinter mir zurückließ; ich fühle die Süßigkeit dessen, was ich nach und nach auflese, und von Mitleid ergriffen, doch ohne mich zu vergessen, habe ich für jene Armen etwas aufbewahrt, das ich ihnen vor längerer Zeit vor die Augen geführt habe und wonach ich so ihr

[1] Dante vergleicht die Wissenschaft und ihre Freuden mit dem Brote der Engel, deren Geist von der göttlichen Weisheit sich nährt. Zweifellos liegt auch eine Anspielung an das eucharistische Mahl zu Grunde und eine Erinnerung an den Lobpreis: O sacrum convivium, in quo Christus sumitur. Hier ist die Quelle für den Namen von Dantes philosophischer Schrift zu suchen, nicht im platonischen Symposion. Von hier aus gehen auch die Verbindungsfäden zu Raffaels genialer «Disputa del Sacramento», die den Geist und das Antlitz Dantes wiedergibt (vgl. Ps 77, 25).

Verlangen noch vermehrt habe[1]. Nunmehr will ich ihnen den Tisch bereiten und ein gemeinsames Gastmahl anrichten, mit dem sowohl, was ich ihnen gezeigt habe, als auch mit jenem Brote, das zu solcher Speise notwendig gehört; denn ohne jenes Brot könnten sie bei diesem Gastmahl auch die Speise nicht essen, und ich halte dafür, daß ohne dieses Brot auch die Speise nutzlos auf den Tisch gebracht wäre[2].

Darum wünsche ich nicht, daß zu diesem Gastmahl einer herzutrete, dessen Organe in schlechtem Zustande sind, dem es an Zunge, Zähnen oder Gaumen fehlt, noch auch ein Anhänger des Lasters[3]; denn sein Magen ist voll von giftigen und feindseligen Säften und kann darum meine Speise nicht aufnehmen. Wer immer aber aus Sorge für die Familie oder das Gemeinwesen in seinem menschlichen Hunger zurückgeblieben ist, der möge kommen und an einen Tisch sich setzen mit all den andern, die in ähnlicher Weise abgehalten waren. Ihnen zu Füßen aber sollen die sitzen, die aus Trägheit zurückgehalten wurden; denn höher zu sitzen sind sie nicht wert. Beide zusammen mögen von mir das Mahl entgegennehmen nebst dem Brote, das es ihnen schmackhaft und verdaulich machen wird.

---

[1] Dante erinnert an die bereits erschienene Jugendschrift «Vita nuova», ganz besonders aber an die gleichfalls schon veröffentlichten philosophischen Kanzonen.

[2] Dantes philosophischer Kommentar bedeutet den ersten, mächtigen Schritt zur Popularisierung der Philosophie in der Volkssprache; Dante ist zugleich der erste Laie von Bedeutung, der dem privilegierten Stande des Klerus die Spekulation über philosophische und theologische Probleme abnimmt. Auch hierin leitet er das Rinascimento ein.

[3] Eine Erinnerung an die Parabel vom hochzeitlichen Kleide Mt 22, 11 (vgl. auch Weish 1, 4). Dante will sagen: Mein philosophischer Kommentar ist nicht für die geschrieben, die aus schweren körperlichen oder seelischen Gebrechen zum Umgang mit der Wissenschaft überhaupt unfähig sind. Den Kommentar nennt er das Brot, die Kanzonen sind die Speise.

Bei diesem Gastmahl werden die Speisen auf vierzehn Weisen zubereitet sein; es sind vierzehn Kanzonen, die bald von der Liebe bald von der Tugend reden; doch da ihnen das Brot nicht beigegeben war, waren sie von Dunkelheit umschleiert, so daß vielen mehr ihre Schönheit als ihr innerer Gehalt gefiel[1]. Dieses Brot jedoch, d. h. die ihnen beigegebene Erklärung, wird das Licht sein, das jede Farbe ihres Sinnes offenbaren wird.

Und wenn ich nun in vorliegendem Werke, das ein Gastmahl heißen und sein soll, männlicher auftrete als im „Neuen Leben", so habe ich doch keineswegs im Sinne, irgend etwas

---

[1] Daraus ergibt sich, daß das Convivio insgesamt auf 15 Traktate berechnet war; in der uns von Dante hinterlassenen Gestalt ist es ein Torso von vier Traktaten geblieben. Für den Inhalt einiger Traktate gibt Dante selbst Anhaltspunkte. Eine vollständige Wiederherstellung des ganzen Planes wird sich mit Sicherheit nicht durchführen lassen. Witte (Einleitung zu den Lyrischen Gedichten Dantes, Leipzig 1842, XXXII) hat nach einem unbekannten Vorgänger eine unhaltbare Liste der 14 Kanzonen zusammengestellt (vgl. Kraus, Dante 259). Es ist wahrscheinlich, daß Dante in den übrigen Traktaten die von Aristoteles aufgestellten, das goldene Mittelmaß einhaltenden Tugenden behandelt haben würde. Conv. IV 17 nennt er sie genau nach Aristoteles. Anderseits ist zu bedenken, daß Dante zur Behandlung der Adelsfrage nicht ohne gewissen Zwang getrieben wurde. Er prallte vor dem scholastischen Problem zurück: Wenn die Materie gänzlich formlos ist und Gott alles erschaffen hat, nach welcher Idee hat er dann die Materie erschaffen? Um die Zeit nicht umsonst verfliegen zu lassen, griff er zu dem von den Trobadors viel erörterten Thema: Worin liegt der Adel? Dante hoffte also in günstigerer Zeit das Problem noch zu behandeln. Nicht ausgeschlossen ist, daß zuerst eine Erörterung der sieben Wissenschaften (artes liberales) und dann der sieben Tugenden (Kardinal- und theologische Tugenden) geplant wurde; jedoch fehlen die Anhaltspunkte in den vorhandenen Kanzonen. In künstlerischer Meisterschaft wurde dieser Gedanke von einem späteren Zeitgenossen Dantes ausgeführt (vgl. La canzone delle virtù e delle scienze di Bartolomeo di Bartoli, herausgegeben von Leone Dorez, Bergamo 1904).

von diesem zurückzunehmen, vielmehr soll das vorliegende Werk ihm zu Hilfe kommen. Denn ich sehe wohl ein, daß jenes mit allem Grunde voll Glut und Leidenschaft geschrieben ist, dieses aber mit Mäßigkeit und Männlichkeit auftreten muß. Denn Worte und Taten müssen dem Lebensalter entsprechen. Es gibt Sitten, die für das eine Alter passen und lobenswert sind, die aber in einem andern sich ungeschickt ausnehmen und zu tadeln sind. Das werde ich weiter unten im vierten Traktate dieses Buches auf besondere Weise zeigen[1]. Im „Neuen Leben" sprach ich über die Tage, die vor dem Eintritt in das Mannesalter stehen, das mir bei Abfassung dieses Werkes schon zerronnen ist[2]. Da nun die wahre Absicht der genannten Kanzonen eine andere sein dürfte, als sie äußerlich anzeigen, so will ich sie neben der wörtlichen Darlegung mit einer allegorischen Erklärung versehen. Die eine wie die andere Weise wird denen munden, die zu diesem Mahle eingeladen sind. Alle zusammen aber bitte ich, nicht meinem Wollen, sondern meinem Können jeglichen Mangel zuzuschreiben, wenn dieses Gastmahl nicht so glänzend ausfallen sollte, wie man nach seiner Anpreisung vermuten könnte. Mein Wunsch ist es, ein volles Maß von liebevoller Freigebigkeit zu erreichen.

---

[1] Conv. IV 24 ff. Aus dieser Stelle und aus andern im Convivio läßt sich entnehmen, daß Dante einen großzügigen und bis ins Einzelne durchdachten Plan entworfen hat. Diese Arbeitsweise hat er auch in seinen übrigen Schriften verfolgt und sich gezwungen, der Reihenfolge nach Traktat um Traktat, Gesang um Gesang zu fertigen.

[2] Die Stelle gibt für die Entstehungszeit des Convivio einen Fingerzeig. Das rüstige Mannesalter (gioventute) reicht nach Dantes Theorie (Conv. IV 24) vom 25.—45. Lebensjahre. Dieses zerrinnt für ihn im Jahre 1310, also in demselben Jahre, in dem Heinrich der Lützelburger sich zum Römerzuge rüstete.

Kapitel 2.

Zu Beginn eines jeden ordentlichen Gastmahles nehmen die Diener für gewöhnlich das bereitgelegte Brot und reinigen es von jeder Makel. So will auch ich, der ich in dieser vorliegenden Schrift ihre Stelle vertrete, zuerst diese Erklärung von zwei Makeln reinigen; denn sie vertritt die Stelle des Brotes in meinem Gastmahle[1]. Erstens scheint es nicht erlaubt zu sein, von sich selbst zu sprechen. Zweitens scheint es nicht recht zu sein, bei der Erklärung allzugründlich vorzugehen.

Dieses Unerlaubte und Unberechtigte reinigt das Messer meines Urteils folgendermaßen. Die Lehrer der Beredsamkeit gestatten es nicht, daß einer von sich selbst spricht, es sei denn infolge dringender Ursache. Dieses Verbot ist darin begründet, weil keiner von einem andern sprechen kann, ohne ihn entweder zu loben oder zu tadeln; beides aber sich selbst zu tun, nimmt sich in eines jeden Munde ungebührlich aus. Doch behaupte ich, um gleich einen aufsteigenden Zweifel zu beheben, daß das Tadeln sich noch übler ausnimmt als das Loben, obschon das eine wie das andere nicht am Platze ist. Der Grund liegt darin, daß alles, was seinem Wesen nach tadelnswert ist, häßlicher ist als das, was nur wegen gewisser Eigenschaften Tadel verdient. Sich selbst herunterzusetzen, ist seinem inneren Wesen nach tadelnswert, da man seinen Fehler insgeheim dem Freunde anvertrauen soll. Jeder aber ist sich selbst der beste Freund. Darum soll ein jeder im Kämmerlein seiner Gedanken mit sich selbst ins Gericht gehen und seine Fehler beweinen, nicht aber sie vor die Öffentlichkeit tragen. Zudem verfällt der Mensch zumeist nicht dem Tadel, weil er die richtige Lebensführung nicht kennt und nicht weiß, wohl aber immer, wenn es am Wollen fehlt. Nach Wollen und Nichtwollen bemißt sich die Bosheit und die Güte. Wer nun sich selbst tadelt, beweist, daß

[1] Corredo ist ein bei Dante gebräuchlicher Ausdruck für convivio.

er seinen Fehler kennt, bestätigt also, daß er nicht gut ist. Darum ist es seinem Wesen nach unzulässig, über sich selbst tadelnd zu sprechen. Ein Selbstlob soll man vermeiden, weil es den Umständen nach ein Übel sein kann. Man kann kein Lob aussprechen, ohne daß es in den meisten Fällen zugleich einen Tadel in sich birgt. Äußerlich betrachtet sehen Worte oft einem Lobe gleich, innerlich bedeuten sie einen Tadel. Denn Worte sind dazu da, um kundzutun, was man noch nicht weiß [1].

Wer nun sich selbst lobt, zeigt, daß er nicht glaubt, in gutem Rufe zu stehen. Das bekundet ein böses Gewissen, und dieses offenbart er, wenn er sich selbst lobt, und damit tadelt er sich zugleich. Eigenlob und eigenen Tadel soll man außerdem unterlassen aus demselben Grunde, der das falsche Zeugnis verbietet. Keiner legt an sich ein wahres und gerechtes Maß, so sehr täuscht ihn die Eigenliebe. Daher kommt es, daß ein jeder in seinem Urteil die Maße des betrügerischen Kaufmanns verwendet, der mit dem einen Maße verkauft und mit dem andern einkauft. So mißt ein jeder mit dem großen Maße sein schlimmes Tun und mit dem kleinen sein gutes. So erscheint ihm dann die Zahl und Menge und das Gewicht des Guten höher, als wenn gerechtes Maß verwendet worden wäre, und das Böse geringer. Darum sagt ein jeder, der sein eigener Lobredner oder Tadler sein will, die Unwahrheit, teils mit Rücksicht auf die Tatsachen teils mit Rücksicht auf seine eigene Meinung. Beides entfernt sich von der Wahrheit. Darum, wenn Zustimmen zugleich ein Bekennen ist, begeht derjenige eine Gemeinheit, der einen andern ins Angesicht lobt oder tadelt; denn dieser kann für seine Beurteilung weder Zustimmung noch Ablehnung äußern, ohne sich in den Fehler

[1] Mit Recht weist Kraus (263) darauf hin, ein wie schöner Kranz von «Pensées» sich aus dem Convivio winden läßt. Dante ist ein entschiedener Gegner von Talleyrands la parole a été donné à l'homme pour déguiser sa pensée. Kraus hat die Stelle mißverstanden.

zu verstricken, sein Eigenlob zu singen oder sein eigener Tadler zu sein. Ausgenommen ist hier das Verfahren einer schuldigen Zurechtweisung, die unmöglich wäre, wenn der Fehler nicht getadelt würde, dessen Besserung man anstrebte. Ausgenommen ist auch die pflichtschuldige Ehrung und Verherrlichung, die gleichfalls nicht stattfinden könnte ohne Erwähnung der Ruhmestaten und ehrenhaft erworbenen Würden.

Doch ich will zu meinem eigentlichen Ziele zurückkehren und behaupte, wie ich oben berührt habe, daß es aus zwingenden Gründen gestattet ist, von sich selber zu reden. Unter diesen zwingenden Gründen sind zwei besonders in die Augen springend. Der erste Grund liegt dann vor, wenn ohne ein Urteil über sich selbst große Schmach und Gefahr nicht ausbleiben; dann gebietet schon die Vernunft, von zwei Pfaden den weniger schlimmen einzuschlagen, und das ist in diesem Falle so viel wie einen guten gehen. In dieser drängenden Lage fand sich auch Boethius veranlaßt, von sich selbst zu reden, um in der Form einer Trostschrift die ewige Schmach seiner Gefangenschaft von sich fernzuhalten und ihre Ungerechtigkeit zu erweisen, da keiner sich zu seiner Verteidigung fand[1]. Der andere Grund liegt dann vor, wenn die Selbstbeurteilung für andere eine Lehre und so von größtem Nutzen ist. Dieser Gedanke vermochte auch den hl. Augustinus, in seinen Bekenntnissen von sich selbst zu sprechen. Denn durch die Beschreibung seines Lebens, das vom Bösen sich zum Guten wandte, vom Guten zum Besseren

---

[1] Der tragische Tod des Boethius hat ihm für die mittelalterliche Geschichtsbetrachtung den Nimbus des Martyriums eingetragen. Die neueste Forschung hält daran fest, daß er Christ war. Der innere Gehalt seiner für Dantes Geistesentwicklung höchst bedeutsamen „Trostschrift" «De consolatione philosophiae» ist durchaus nicht christlich, sondern in der Betrachtung der Welt neuplatonisch, im sittlichen Standpunkt aber stoisch. Für die Beziehungen Dantes zu Boethius im einzelnen vgl. Edward Moore, Studies in Dante, Oxford I (1896) 282 ff.

und vom Besseren zum Besten, gab er uns ein Beispiel und eine Lehre, wie wir sie durch kein besseres Zeugnis hätten erhalten können[1]. Wenn nun diese beiden Gründe auch für mich eine Entschuldigung sind, so dürfte ich mein Weizenbrot von seiner ersten Makel gereinigt haben.

Mich aber drängt die Furcht vor übler Nachrede, mich drückt das Verlangen, eine Erklärung zu geben, die ein anderer unmöglich geben kann. Ich fürchte, wer immer die oben genannten Kanzonen liest, wird den Eindruck gewinnen, daß die Leidenschaft mich in hohem Maße umstrickte; davon fürchte ich die üble Nachrede[2]. Diese muß völlig verstummen,

[1] Es ist höchst bedeutsam, daß Augustins Bekenntnisse, die in unerreichter Glut und Rücksichtslosigkeit den inneren Menschen offenbaren, in Dante so persönlichen Anklang finden. Petrarca hat später dieses psychologische Meisterwerk auf die Gipfel der Alpenwelt getragen und es dort gelesen. Dante war im Convivio noch weit entfernt, die eigene Seele mit ihren Lastern und Leidenschaften der Welt zu zeigen. Mit augustinischer Ehrlichkeit hat er dies erst später in der «Divina Commedia» getan. Das Mittelalter besaß außer diesen Selbstbiographien nur noch die eitle «Historia calamitatum» Abälards. Allein Dante übergeht mit vollständigem Schweigen Leben und Denken dieses merkwürdigen, nicht in seine Zeit passenden Philosophen.

[2] Daraus ergibt sich, daß man Dante neben den politischen Anklagen, die zum Verbannungsdekret führten, auch Vorwürfe wegen Liebesleidenschaft und Unbeständigkeit unter Hinweis auf seine veröffentlichten Liebeslieder machte. Im Convivio sucht sich Dante hiergegen zu wehren und greift zum Beweise einige Kanzonen der unter dem Einflusse der Philosophie stehenden symbolischen Liebesdichtung heraus. Die Mystifikation des Convivio besteht aber darin, daß er uns verschweigt, was er in der „Göttlichen Komödie" nicht mehr tut, daß in die Zeit nach dem Tode Beatrices (1290) bis zu seiner Verbannung (1301) jenes tolle Leben fällt, um dessentwillen er von sich bekennt:

> Auf unseres Lebensweges Mitte
> Fand ich mich ganz im Wald verstrickt. (Inf. I 1.)

Die Florentiner behielten das verschwenderische Junkerleben, das

wenn ich jetzt von mir rede. Dann wird kund werden, daß nicht Leidenschaft, sondern Tugend diese Kanzonen veranlaßt hat. Auch ist es meine Absicht, ihren wahren Sinn darzulegen; denn wenn ich ihn nicht offenbare, so vermögen ihn andere wohl nicht zu erkennen, da er unter der allegorischen Gestalt sich verhüllt. Wer dies vernimmt, wird nicht bloß etwas Angenehmes hören, sondern auch eine feine Anweisung, in gleicher Weise zu sprechen und die Werke anderer so auszulegen [1].

Kapitel 3.

Bedauerlich ist es, wenn das, was irgend einen Fehler beheben soll, ihn erst recht herbeiführt; wie wenn einer, der einen Streit schlichten soll, bevor er an sein Werk geht, einen neuen zuvor vom Zaune bricht. Da nun mein Brot von dieser Seite gereinigt ist, muß ich es, damit ich nicht dem

---

Dante mit Gleichgesinnten führte und ihn zur Aufnahme einer großen Darlehensschuld nötigte (Scartazzini, Dantehandbuch, Leipzig 1892, 95), in gutem Gedächtnis und urteilten so, wie Dante später seinem Jugendfreunde Forese Donati gegenüber sich äußerte:

> Wenn du dir in den Sinn zurückrufst,
> Wie du mit mir und ich mit dir gewesen,
> Wird lästig dir noch jetzt sein die Erinn'rung. (Philalethes.)
> (Purg. XXIII 115.)

Im Convivio besitzt Dante noch nicht die sittliche Größe, um derentwillen wir sein Hochgedicht an St Augustins Konfessionen rücken können.

[1] Sonach ist der Zweck des Convivio 1. eine Selbstapologie, 2. eine fachgemäße Auslegung symbolischer Liebeslieder, 3. eine Anleitung für andere zu dieser symbolischen Liebesdichtung. Über dem ganzen Convivio lagert die Stimmung, von der Scartazzini (Dantehandbuch 295) mit Recht sagt: „Mit bewußter Absicht zeigt sich hier Dante im Doktorhut und Gelehrtentalar, damit man ihn anders und besser kennen und würdigen lerne, als es bis dahin auf Grund seiner Lieder und des ‚Neuen Lebens' geschehen war."

genannten Tadel verfalle, auch auf der andern Seite reinigen. Meine Schrift, die man fast einen Kommentar nennen kann, soll die Mängel der genannten Kanzonen beheben und könnte vielleicht in mancher Hinsicht ein wenig schwer verständlich sein. Doch ist dies nicht aus Unwissenheit, sondern um größerem Übel zu entgehen, so eingerichtet. O hätte es doch dem, der alles in der Welt gibt, gefallen, daß ich nie einen Grund zu einer Entschuldigung gehabt hätte! O hätte doch nie ein anderer gegen mich gefehlt! O hätte ich nie so ungerechterweise eine Strafe auf mich nehmen müssen! Ich meine die Strafe der Verbannung und Armut. Seit es den Bürgern der schönsten und berühmtesten Tochter Roms, Florenz, gefallen hat, mich fort von ihrem holden Schoße zu stoßen, in dem ich zur Welt kam und bis zur Höhe meines Lebens groß wurde, wo ich in vollem Frieden von ganzem Herzen den müden Geist ausruhen lassen und die mir noch vergönnten Tage beschließen möchte, seitdem bin ich fast durch alle Stätten, so weit diese Sprache klingt, wie ein Pilgrim, ja wie ein Bettler gezogen. Ohne es zu wollen, trug ich die Wunde des Schicksals zur Schau, für die man dem Heimgesuchten ungerechterweise so oft die Schuld zuschiebt. Wahrhaftig ein Fahrzeug war ich, ohne Segel und Steuer, verschlagen an verschiedene Häfen und Buchten und Ufer durch den trockenen Wind, den die an Schmerzen so reiche Armut aussendet! Und in den Augen vieler erschien ich gering, die, vielleicht durch ein Gerücht getäuscht, sich eine andere Vorstellung von mir gemacht hatten. In ihren Augen verlor nicht bloß meine Gestalt an Wirkung, sondern auch jedes Werk sank im Werte, das vollendete wie dasjenige, das ich erst in Angriff nahm [1].

---

[1] Wie aus einem Vulkan bricht mitten aus den wissenschaftlichen Erörterungen der Schmerz und die Sehnsucht des heimatlosen Verbannten. Auch im Hauptgedichte wechseln die wilden Eruptionen mit weichen, fast schmeichelnden Bitten an die stolze Heimatstadt. Feinfühlig, wie nicht leicht ein anderer, ist Bassermann hier den Stimmungen Dantes gefolgt (Dantes Spuren in Italien, Heidel-

Worin das seinen Grund hat und warum das nicht bloß mir, sondern allen so ergeht, will ich jetzt kurz berühren. Zuerst überspannt man in unberechtigter Weise den guten Ruf, dann schmälert man ihn über Gebühr, sobald man seinem Träger selbst gegenübersteht. Der gute Ruf insbesondere ist das edle Werk eines Freundes; in seinem Herzen entspringt er zuerst. Ein feindliches Gemüt nimmt den Samen nicht auf, mag er gleich in dasselbe fallen. Die gute Seele aber, die zuerst den guten Ruf veranlaßt, hält sich nicht in den Grenzen der Wahrheit, sondern überschreitet sie, weil sie den in Frage Kommenden herausloben und ihm einen lieben Freundesdienst erweisen will. Überschreitet er die Grenzen der Wahrheit um dieser Übertreibung willen, so spricht er gegen sein Gewissen; treibt ihn jedoch verblendete Liebe dazu, spricht er nicht gegen sein Gewissen. Der zweite, der diesen Bericht entgegennimmt, begnügt sich nicht bloß mit der Übertreibung des ersten, sondern er sucht seinen Bericht, vielleicht

---

berg 1897). Dante hatte ein feines Auge für die Größe seiner Vaterstadt, ihre Schönheit, ihr Talent und ihre Zukunft. Ganz aus Dantes Seele sind die Worte des Chronisten Giovanni Villani im Jubiläumsjahre 1300 geschrieben: „Rom ist im Sinken, meine Vaterstadt aber im Aufsteigen und zur Ausführung großer Dinge bereit, und darum habe ich ihre ganze Vergangenheit aufzeichnen wollen und gedenke damit fortzufahren bis auf die Gegenwart und soweit ich die Ereignisse noch erleben werde" (vgl. Burckhardt, Die Renaissance in Italien I, Leipzig 1904, 78). Die wehmutsvollen Worte Dantes beweisen, daß er zur Zeit der Abfassung des Convivio keine bleibende Stätte hatte und die Bitterkeit der Armut fühlte. Wo er das Convivio niederschrieb, ist unbekannt. Zwischen 1306—1309 verlieren sich seine Spuren vollständig; wahrscheinlich befand er sich in Paris. Ein gewisser vordringlicher Dilettantismus im Convivio läßt erkennen, daß die Weisheit noch nicht lange erworben ist. In der «Divina Commedia» herrscht er viel souveräner über die Probleme. In die Zeit vor Abfassung des Convivio fallen auch die Wanderfahrten Dantes in Italien, die ihm jene Sprachkenntnisse einbrachten, die eine Zierde seiner Schrift «De vulgari eloquentia» ausmachen.

mit Absicht, auszuschmücken und macht so seinerseits, selbst von der Liebe getäuscht, den guten Ruf größer, als er ihn vernahm, sei es im Frieden mit dem Gewissen oder nicht, geradeso wie der erste. Und so macht es der dritte und der vierte, der das Gerücht vernimmt, und damit vergrößert es sich ins Unendliche. Wendet man die genannten Ursachen auf das Gegenteil an, so leuchtet die Entstehung des üblen Leumundes ein, der in ähnlicher Weise anwächst. Darum sagt Virgil im vierten Buche der Äneis von der Fama:

Rührigkeit mehrt ihr Gedeihn, und kräftiger wird sie im Fortgehn[1].

Daraus kann ein jeder, der will, offen erkennen, daß das Bild, das die Fama allein gewoben hat, immer größer ist als die Sache in ihrer unverfälschten Wirklichkeit.

Kapitel 4.

Nachdem ich nunmehr den Grund dafür angegeben habe, warum die Fama Gutes und Böses über Gebühr vergrößert, erübrigt mir noch, in diesem Kapitel die Gründe darzulegen, die das Verständnis für die Tatsache geben sollen, daß die Gegenwart eher zum Verkleinern angelegt ist. Liegen diese offen, dann wird meine Hauptaufgabe, d. h. meine oben betonte Entschuldigung, begründet sein.

Aus drei Gründen, so behaupte ich, macht die Gegenwart eine Person geringer, als sie in Wirklichkeit ist. Der erste Grund liegt in einer gewissen Jugendlichkeit, nicht des Alters, sondern des Geistes, der zweite in Neid. Diese beiden liegen auf seiten des Beurteilers. Der dritte Grund liegt in der menschlichen Fehlerhaftigkeit; und diese liegt auf seiten des Beurteilten. Über den ersten Grund läßt sich kurz folgendes

---

[1] Beachtenswert ist der psychologische Scharfsinn, mit dem Dante die Entstehung der Fama verfolgt. Grandios ist die Schilderung Virgils (Aen. IV 173 ff). Dante übersetzt das Virgilsche Mobilitate viget mit la Fama vive per essere mobile.

sagen. Die meisten Menschen leben, wie Kinder, nach den Sinneneindrücken und nicht nach dem Verstande. Solche Leute lernen die Dinge aber nur oberflächlich von außen kennen, den inneren Wert, der so zweckvolle Absichten bekundet, sehen sie nicht; denn sie halten die Augen der Vernunft, die allein bis dorthin vordringen, geschlossen. So sind sie bald fertig und sehen nur das, was sie können, und danach machen sie ihr Urteil. Da sie zudem ihre Meinung auf fremde, zugeflogene Gerüchte stützen, mit denen, sobald sie der gefeierten Person ansichtig werden, ihr eigenes nicht nach der Vernunft, sondern den Sinnen nach gefälltes Urteil nicht stimmt, so sind sie gleich dabei, das, was sie zuerst hörten, für eine Lüge zu halten, und setzen die zuerst geschätzte Person im Werte herab. Bei solchen Leuten — und so sind fast alle — verliert die Person, sobald sie ihnen zu Gesichte kommt, an der einen oder andern Eigenschaft. Leute solcher Art sind bald voll Eifer bald voll satter Trägheit; bald jauchzen sie in kurzen Freuden, bald seufzen sie in kleiner Trauer; bald sind sie Freunde bald Feinde; wie vernunftlose Kinder fassen sie alles an[1].

Der zweite Grund erklärt sich daraus, daß böse Menschen neidisch werden, sobald sie gleiche Eigenschaften in andern sehen. Der Neid gebiert ein schiefes Urteil, weil er die Vernunft nicht zu Gunsten der angefeindeten Sache urteilen läßt, und so gleicht das Urteilsvermögen dem Richter, der nur der einen Partei Gehör gibt. Wenn solche Leute nun einen berühmten Menschen sehen, fällt sie sogleich der Neid an; denn sie erblicken so ziemlich gleiche Gliedmaßen und gleiche Macht; dazu fürchten sie, selbst in der Wertschätzung zu sinken, sobald jenem eine Auszeichnung zu teil wird. Und so setzen sie nicht bloß gewohnheitsmäßig herab, sondern veranlassen mit ihrem schlechten Urteil auch andere dazu. Bei derartigen Leuten wird Gutes und Böses geschmälert, sobald man ihnen vor Augen tritt; ja auch das Böse, weil viele, die an verbrecherischen Handlungen ihre Freude haben, auch die Missetäter noch beneiden.

[1] Eine treffende Schilderung der großen Menge.

Der dritte Grund liegt in der menschlichen Unvollkommenheit dessen, über den man das Urteil fällt. Vertrauter Umgang und persönlicher Verkehr lassen sie zu Tage treten. Zum Verständnis dieser Tatsache muß man sich erinnern, daß der Mensch in vielfacher Hinsicht Fehler aufweist. „Keiner ist ohne Makel", sagt der hl. Augustinus[1]. Hier wird einer von einer Leidenschaft befleckt, der er manchmal nicht zu widerstehen vermag. Dort leidet ein anderer an einem Leibesfehler. Wieder ein anderer duldet unter Schicksalsschlägen. Ein anderer hat unter der Schande seiner Eltern oder nächsten Angehörigen zu leiden. All das trägt die Fama nicht mit sich fort, wohl aber kommt es im persönlichen Verkehr zum Ausdruck. Diese Makeln werfen auf die guten Eigenschaften ihre Schatten und hemmen ihre Leuchtkraft und Wirkung. Darum wird auch jeder Prophet in seinem Vaterlande weniger geehrt[2]. Ein tüchtiger Mann soll deshalb nur wenigen seine Gegenwart schenken, vertrauten Umgang noch wenigeren[3]. So behält sein Name guten Klang und sinkt nicht in seinem Werte. Diese Tatsache gilt im Bereiche des Guten wie des Bösen; genau besehen, können sich die Dinge in ihr Gegenteil verkehren. So ergibt sich, daß die Fehlerhaftigkeit, die allen anhaftet, Gut und Böse bei jedem Vertreter der Gegenwart wahrheitswidrig verkleinert. Da ich nun, wie schon gesagt, mit fast allen Italienern in Berührung kam, habe ich mich vielleicht mehr, als der Wirklichkeit entspricht, um meinen Wert gebracht nicht bloß bei denen, zu denen die Fama schon über mich gesprochen, sondern auch bei andern; dadurch sind auch meine Werke zugleich mit mir im Werte gesunken[4].

So muß ich denn in diesem Werke mich einer höheren Schreibweise bedienen und mit ein wenig Würde auftreten,

---

[1] Confess. I 7. [2] Mt 13, 57.

[3] Dante ist innerlich ganz eine aristokratische Natur.

[4] Dantes Eigenart ist es, die für ihn so schmerzliche Tatsache philosophisch zu erklären.

die auch ein größeres Ansehen im Gefolge hat[1]. Diese Entschuldigung möge hinreichend die Schwerfälligkeit meines Kommentars erklären!

Kapitel 5.

Nachdem auch dieses Brot von zwei akzidentellen Makeln befreit ist, erübrigt mir noch, es wegen eines wesentlichen zu entschuldigen, daß es nämlich Volkssprache ist und nicht die lateinische, gleichsam Haferbrot und nicht Weizenbrot[2]. Hierfür will ich kurz drei Gründe angeben, die mich dazu bewogen, die Volkssprache vorzuziehen. Fürs erste wollte ich eine ungeziemende Unordnung vermeiden, dann wollte ich mit vollen Händen geben, und endlich liebte ich von Natur meine Muttersprache. Hiervon will ich jetzt der Reihe nach handeln und so denen begründete Antwort geben, die mein Verfahren mißbilligen.

Was menschliche Handlungen am meisten schmückt und empfiehlt und sie auf geradestem Wege ihrem Ziele entgegenführt, ist die Fertigkeit der Anlagen, die zur Erreichung eines bestimmten Zieles geeignet sind. So bedarf es bei der Reiterei frischen Mutes und gesunder Körperkraft. So muß auch derjenige, der in fremde Dienste treten will, für diese seine Aufgabe bestimmte Eigenschaften mitbringen, wie Unterwürfigkeit, Kenntnisse und Gehorsam. Ohne sie läßt sich kein guter Diener denken. Fehlt es ihm an Unterwürfigkeit, so wird er bei jeder Gelegenheit immer nur mit Ärger und Lässigkeit an seinen Dienst herangehen und selten ihn vollenden. Fehlt es ihm an Gehorsam, so wird er nur dann seinen Dienst

[1] Die höhere Schreibweise (più alto stilo) liegt in der gelehrten Ausrüstung; vielleicht liegt hier auch eine Anspielung auf den unedeln und niedrigen Sonettenwechsel, den Dante mit Forese und Cecco Angiolieri führte.

[2] Dante fühlt das Gewicht seiner neuen Tat, Philosophie in der Volkssprache darzustellen; daher seine eingehenden, uns heute merkwürdig anmutenden Beweise.

erfüllen, wenn es ihm nach Wunsch und Willen geht. Das ist aber mehr die Art und Weise eines Freundes als eines Dieners.

Soll nun dieser Kommentar, der zu den folgenden Kanzonen im Dienstverhältnis steht, nicht in eine ungehörige Stellung zu ihnen treten, so muß er sich ihnen, wie sie es verlangen, unterordnen. Er muß die Bedürfnisse seines Herrn kennen und ihm willfährig sein. Alle diese Eigenschaften würden ihm aber abgehen, wenn er in der lateinischen Sprache und nicht in der Volkssprache, wie die Kanzonen, geschrieben wäre. Ein lateinischer Kommentar würde nicht wie ein Diener auftreten, sondern wie ein Herr, voll Adel, Tüchtigkeit und Schönheit. Voll Adel, weil die lateinische Sprache ewig und unveränderlich, die Volkssprache hingegen unbeständig und der Veränderung unterworfen ist. So sehen wir in den alten Lust- und Trauerspielen, die der Veränderung nicht mehr unterliegen, dasselbe Latein, das wir heute haben. Nicht so ist es bei der Volkssprache, die nach Laune und Absicht sich formt und wandelt. So sehen wir in den Städten Italiens, wenn wir fünfzig Jahre hinter uns schauen, viele Wörter erloschen, neu geworden und verändert. Wenn nun schon eine kleine Spanne Zeit so viel ändert, wie viel mehr eine größere! Wahrhaftig, wenn Leute, die vor tausend Jahren das Zeitliche segneten, heute wieder in ihre Städte zurückkehrten, sie müßten glauben, ein fremdes Volk hätte sie besetzt, da sie sich mit ihrer Sprache gar nicht zurecht fänden. Davon will ich jedoch, so Gott will, ausführlich in einem Buche sprechen, das ich „Über die Volkssprache" betiteln werde [1].

Ein lateinischer Kommentar würde auch wegen seiner Tüchtigkeit nicht in eine dienende Stellung passen. Es ist etwas dann seiner Natur nach tüchtig, wenn es das leistet, wozu es bestimmt ist. Je besser die Leistung, desto tüchtiger

---

[1] Hieraus ergibt sich vor allem, daß «De vulgari eloquentia» nach dem Convivio geschrieben ist, aber in seinem Plane bei Abfassung des Convivio vorlag.

das Ding. Wir nennen z. B. einen Menschen tüchtig, der im beschaulichen oder tätigen Leben, wozu ihn gerade seine Anlage bestimmt, etwas leistet. Ein Pferd nennen wir dann tüchtig, wenn es seiner Bestimmung gemäß tüchtig und viel laufen kann. Ein Schwert heißen wir tüchtig, wenn es harte Gegenstände gut zerhaut, denn das ist seine Bestimmung. Eine Rede, welche die menschlichen Begriffe kundtun soll, ist dann tüchtig, wenn sie diese Aufgabe vollzieht; je besser es ihr gelingt, um so tüchtiger ist sie. Da nun die lateinische Sprache viele Verstandesbegriffe wiedergibt, wie es die Volkssprache nicht vermag, und wie jene wohl wissen, welche die eine und die andere verwenden, so übertrifft ihre Tüchtigkeit auch die der Volkssprache.

Ein lateinischer Kommentar würde aber auch an Schönheit nicht zurückstehen, sondern den Vorrang einnehmen. Man nennt das schön, dessen Teile in entsprechendem Verhältnis zueinander stehen; denn aus der Harmonie der Teile entspringt das Wohlgefallen. Ein Mensch erscheint dann als schön, wenn seine Glieder in entsprechendem Verhältnis zueinander stehen. Einen Gesang nennen wir dann schön, wenn die einzelnen Stimmen nach den Gesetzen der Musik einander entsprechen. Und so ist auch die Rede die schönste, in der die Worte am entsprechendsten aufeinander abgestimmt sind. Das ist aber in der lateinischen Sprache mehr der Fall als in der Volkssprache, weil für diese der tägliche Gebrauch maßgebend ist, für die lateinische aber die Kunst[1]. Somit bleibt als Hauptergebnis bestehen, daß ein lateinischer Kommentar den Kanzonen sich nicht untergeordnet, sondern übergeordnet hätte.

---

[1] Dante hat in der Wertschätzung der lateinischen und der Volkssprache den Standpunkt gewechselt. In der «Vita nuova» c. 25 hält er fest, daß in der Volkssprache nur die Liebeslieder gedichtet werden dürfen. Im Convivio betont er, daß die lateinische Sprache schöner, kräftiger und edler sei und darum den Kanzonen gegenüber niemals in dienende Stellung hätte treten können. «De vulgari eloquentia» vertritt als reiferen Standpunkt die Bevorzugung der Volkssprache vor der lateinischen, weil jene edler sei. Die „Göttliche Komödie"

Kapitel 6.

Nachdem ich den Beweis erbracht habe, daß der vorliegende Kommentar in lateinischem Gewande den italienischen Kanzonen sich nicht untergeordnet hätte, erübrigt mir noch, zu zeigen, daß es ihm auch an Kenntnis und Dienstgefälligkeit gefehlt hätte. Dann wird sich die Folgerung ergeben, daß die Volkssprache in Anwendung kommen mußte, sollten sich nicht unangenehme Mißstände geltend machen.

Die lateinische Sprache, so behaupte ich, würde kein verständiger Diener der Volkssprache sein können. Ein Diener muß vor allem zwei Dinge vollständig verstehen. Das ist in erster Linie die Natur seines Herrn. Denn es gibt Herren von so eselhafter Natur[1], die das Gegenteil von dem befehlen, was sie wollen; andere wollen bedient und verstanden sein, ohne daß sie ein Wort reden; wieder andere verbieten ihrem Diener, irgend etwas zu tun, wozu sie nicht den Befehl erteilen. Daß es so seltsame Käuze gibt, brauche ich jetzt nicht im einzelnen zu beweisen, das würde mich zu weit führen. Ich will nur ganz allgemein sagen, daß solche Leute mir wie Tiere vorkommen, die an Verstand nicht schwer zu tragen haben. Kennt aber ein Diener die Natur seines Herrn nicht, so kann er ihm auch offenbar nicht vollkommen dienen.

In zweiter Hinsicht muß ein Diener auch die Freunde seines Herrn kennen; andernfalls vermag er sie nicht mit Ehren zu empfangen und ihnen gebührend Dienste zu erweisen; und so wird er seinem Herrn wieder nicht vollkommen dienen; denn dieser bildet mit seinen Freunden ein Ganzes, ein Wollen und ein Nichtwollen. Nun hätte auch ein latei-

---

verwendet sie tatsächlich für alle Verhältnisse. Dante hat also in seinen Schriften stufenweise der Volkssprache den Vorzug zugemessen.

[1] Dante ist in seinen Schimpfworten immer heftig: signori di sì asinina natura; vielleicht denkt Dante an seine Erfahrungen mit den Fürsten der oberitalienischen Höfe.

nischer Kommentar nicht von Dingen Kenntnis gehabt, die nur der Volkssprache eignen. Daß das Lateinische sich nicht mit der Volkssprache und den ihr verwandten deckt, läßt sich so beweisen. Wer die Dinge nur im allgemeinen kennt, kennt sie noch nicht ganz. Wer aus weiter Entfernung ein Tier sieht, erkennt es noch nicht vollkommen; denn er weiß nicht, ob es ein Hund oder ein Wolf oder ein Bock ist. Wer die lateinische Sprache kennt, versteht die Volkssprachen im allgemeinen, jedoch nicht im einzelnen [1]. Würde er sie auch im einzelnen verstehen, so müßte er alle Volkssprachen zusammen kennen, da kein Grund vorhanden wäre, warum er die eine besser als die andere verstehen sollte. So müßte also ein jeder, der eine Kenntnis der lateinischen Sprache besäße, auch eine eingehende Kenntnis der Volkssprache besitzen. Das ist aber nicht der Fall. Ein Italiener, der der lateinischen Sprache mächtig ist, zeichnet sich in der provenzalischen Volkssprache ebensowenig aus wie in der deutschen; ähnlich liegt es beim Deutschen mit der italienischen Volkssprache und der provenzalischen [2]. So ist also mit der Kenntnis des Lateinischen noch nicht die Kenntnis der Volkssprache gegeben, noch weniger die Kenntnis der ihr nahestehenden. Denn diese kennt einer ganz unmöglich, wenn er nicht die Hauptvolkssprache kennt. So bleibt es dabei, wer das Lateinische versteht, kennt noch nicht die Volkssprache und die mit ihr verwandten Sprachen. Ferner ist es unmöglich, Menschen kennen zu lernen, ohne mit ihnen Unterhaltung und vertrauten Verkehr zu pflegen; in der lateinischen Sprache aber kommt man nicht mit so viel Menschen in Berührung wie in der Volkssprache, die allen geläufig

---

[1] Die höhere Stellung der lateinischen Sprache ist in ihrer Allgemeinheit begründet. Es liegt der aristotelische Gedanke (Met. A. 1) zu Grunde: Je allgemeiner eine Wissenschaft ist, desto vorzüglicher ist ihre Stellung; im einzelnen Falle aber gilt die zunächst liegende Wissenschaft oder Kunst.

[2] Dante verwechselt hier wie in «De vulgari eloquentia» beständig Sprache und Dialekt.

ist; darum dringt der lateinisch Redende nicht an die Ohren der Freunde der Volkssprache. Doch bedeutet es keinen Widerspruch, wenn einer sagte, der lateinisch Redende könnte doch mit einigen Freunden der Volkssprache in Verkehr treten; allen ist er ja nicht verständlich und so kennt er tatsächlich nicht alle Freunde der Volkssprache. Erforderlich wäre aber eine vollkommene und nicht bloß teilweise Kenntnis derselben.

Kapitel 7.

Nachdem ich den Beweis dafür geliefert habe, daß ein lateinischer Kommentar keine kenntnisreichen Dienste geleistet hätte, behaupte ich ferner, daß es ihm auch am nötigen Gehorsam fehlen würde. Gehorsam ist derjenige, der die gute Eigenschaft, Gehorsam genannt, sein eigen nennt. Zum richtigen Gehorsam gehören aber notwendig drei Dinge. Er soll angenehm und nicht bitter sein, von innen herauskommen und nicht eigenmächtig sein, Maß und Ziel haben und nicht übertrieben sein. Einem lateinischen Kommentar kämen unmöglich diese drei Eigenschaften zu; daraus folgt, daß er kein gehorsamer Diener wäre. Der Grund hierfür ist folgender: Was immer in verkehrter Ordnung auftritt, ist mühevoll und darum bitter und nicht angenehm, wie z. B. bei Tag zu schlafen und bei Nacht zu wachen und rückwärts zu gehen und nicht vorwärts. Eine verkehrte Ordnung ist es, wenn der Untergebene seinem Herrn Befehle erteilt, da doch rechtmäßigerweise der Herr dem Diener Befehle erteilt. Ein solcher Gehorsam wäre bitter und nicht angenehm. Ein bitterer Befehl hat aber unmöglich einen angenehmen Gehorsam im Gefolge; ebensowenig kann der Herr gerne folgen, wenn sein Untergebener ihm Befehle erteilt. Wenn nun die lateinische Sprache über der Volkssprache steht, wie oben mehrfach nachgewiesen wurde, und die Kanzonen in der Volkssprache einen befehlenden Ton anschlagen, so kann dieser Gehorsam unmöglich angenehm

sein, vielmehr ist er vollständig erzwungen und auf keiner Seite freiwillig; denn ohne den Befehl hätte er auf sein eigenes Wollen hin weder ganz noch teilweise Gehorsam geleistet. Wenn man mich zwei Oberröcke tragen hieße und ich ohne Auftrag nur einen trüge, so nenne ich meinen Gehorsam nicht dem Befehle entsprechend, sondern teilweise willkürlich. So verhielte es sich auch bei einem lateinischen Kommentar, und darum würde sein Gehorsam nie ganz dem Befehle entsprochen haben. Das geht daraus hervor, daß der lateinische Kommentar, ohne Auftrag von seiten seines Herrn, viele Teile des Inhaltes erklärt hätte, was die Volkssprache nirgends vermag; denn das Lateinische erklärt sich für den, der lateinische Werke versteht, von selbst.

Ein maßvoller und nicht übermäßiger Gehorsam ist dann vorhanden, wenn er nur bis zu den Grenzen des Befehls geht und nicht weiter. So hält die Einzelnatur der Gesamtnatur gegenüber einen mäßigen Gehorsam ein, wenn sie dem Menschen zweiunddreißig Zähne gibt und nicht mehr und nicht weniger, wenn sie ihm fünf Finger an die Hand gibt und keinen mehr und keinen weniger[1]. Ebenso verhält sich der Mensch der Gerechtigkeit gegenüber, wenn er das tut, was das Gesetz befiehlt, und nicht mehr und nicht weniger. Ein lateinischer Kommentar würde das nicht getan haben, sondern nach den zwei Richtungen eines Zuwenig und eines Zuviel gefehlt haben. Damit wäre er in seinem Gehorsam nicht maßvoll, sondern unmäßig und somit überhaupt nicht gehorsam gewesen. Daß er den Befehl seines Herrn nicht erfüllt und mehr, als befohlen, getan hätte, läßt sich leicht zeigen. Diese Kanzonen, denen der Kommentar dienen soll, wollen allen denen erklärt sein, die ein äußeres Verständnis für sie haben, sobald sie ihnen zu Ohren kommen. Wenn sie eine Stimme hätten, würden sie zweifellos laut diesen Befehl geben.

---

[1] Der Text der Stelle ist korrumpiert. Die in der Übersetzung gegebene Lösung schien mir den besten Sinn zu verbürgen; vgl. Edward Moore, Studies I 141.

Der lateinische Kommentar würde aber nur für die Gelehrten eine Bedeutung gehabt haben; die andern hätten ihn nicht verstanden [1]. Da es nun aber weit mehr Nichtgelehrte gibt, die sich nach einem Verständnis der Kanzonen sehnen, als Gelehrte, so würde ein lateinischer Kommentar nicht voll seiner Bestimmung entsprochen haben wie einer in der Volkssprache, die Gelehrten und Ungelehrten geläufig ist.

Anderseits würde ein lateinischer Kommentar fremdsprachigen Menschen, wie Deutschen und Engländern und andern, eine Auslegung gegeben und damit die Absichten der Kanzonen überschritten haben. Denn wider ihren Willen würde eine weitläufige lateinische Erklärung den Inhalt der Kanzonen denen erklärt haben, deren Ohr ihre Schönheit nie erreichen konnte. Überhaupt soll ein jeder wissen, daß kein von den Musen harmonisch gefügtes Werk sich von der einen Sprache in die andere übersetzen läßt, ohne all seinen Wohllaut und seine Harmonie zu verlieren [2]. Darin liegt auch der Grund dafür, daß man Homer nicht aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzte wie die andern griechischen Werke [3]. Aus dem gleichen Grund gebricht es den Psalmversen an allem Wohlklang und aller Harmonie der Musik, weil sie aus dem Hebräischen in das Griechische und von da in das Lateinische übersetzt wurden. Schon bei der ersten Übersetzung verlor sich ein Teil des Wohlklanges [4].

---

[1] Die Rücksichtnahme auf einen zahlreichen Leserkreis entspricht den Absichten des Popularphilosophen.

[2] Eine Kritik Dantes an allen seinen künftigen Übersetzern.

[3] Daraus wird man folgern dürfen, daß Dante die metrische Epitome der Ilias, den sog. Homerus latinus, nicht gekannt hat. Die erste vollständige lateinische Übersetzung der Ilias besaß im Mittelalter zuerst Boccaccio (vgl. Wilhelm v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur, München 1908, 83).

[4] I versi del Psaltero sono senza dolcezza di musica e d'armonia. Dante fühlte den Rhythmus der Psalmen aus der Übersetzung des hl. Hieronymus heraus. Zum erstenmal ging der Wohlklang durch die Übersetzung der Septuaginta verloren.

Damit ist der Beweis dessen erbracht, was ich an die Spitze des vorigen Kapitels setzte.

Kapitel 8.

Nachdem hinreichend bewiesen wurde, daß, um unangenehme Mißstände zu vermeiden, die Erklärung und Darlegung genannter Kanzonen einem Kommentar in der Volkssprache und nicht einem lateinischen zustehe, will ich noch zeigen, wie mich auch der Drang nach einer vollen Freigebigkeit den Kommentar in der Volkssprache vor dem lateinischen bevorzugen hieß. Diese volle Freigebigkeit kommt nun in einem italienischen Kommentar in dreifacher Hinsicht zum Ausdruck, in einem lateinischen aber nicht. Vielen geben, Nützliches geben, ungebeten geben, darin zeigt sich das Vollmaß der Freigebigkeit.

Einem einzigen durch eine Gabe aufzuhelfen ist gut, das gleiche aber vielen zu tun ist ganz gut; ein solches Tun hat Ähnlichkeit mit den Wohltaten Gottes, der der allgemeinste Wohltäter ist. Wer vielen gibt, gibt notwendig auch einem, da der eine sich unter den vielen befindet. Doch läßt sich einem eine Wohltat erweisen, ohne daß sie auch vielen zu gute kommt. Wer aber vielen hilft, erweist dem einen und dem andern eine Wohltat; wer nur einem einzigen hilft, beschränkt seine gute Tat auf diesen. Darum sehen wir diejenigen, die sich mit der Gesetzgebung befassen, das Auge auf die Güter richten, die der Allgemeinheit zu gute kommen.

Wer ferner unnütze Dinge austeilt, handelt dem Empfänger gegenüber doch wohl, weil er durch seine Gabe wenigstens eine freundliche Gesinnung bekundet; aber es ist keine vollkommene Wohltat und darum auch keine vollkommene Freigebigkeit. Der gleiche Fall liegt dann vor, wenn ein Ritter einem Arzt einen Schild zum Geschenke machte und der Arzt dem Ritter als Gegengeschenk die Aphorismen des Hippokrates oder die Kunst des Galen

überreichte[1]. Darum sagt ein weiser Spruch: „Im Antlitz des Geschenkes muß eine Ähnlichkeit mit dem Empfänger sein"; d. h. es muß ihm entsprechen und nützlich sein. Hierin besteht die vollkommene Freigebigkeit dessen, der sie beim Geben beobachtet.

Moralische Erörterungen drängen für gewöhnlich nach tieferen Gründen; so will ich auch in diesem Kapitel kurz vier Gründe dafür angeben, warum für den Fall einer vollen Freigebigkeit das Geschenk dem Empfänger einen Nutzen bringen muß. Fürs erste muß die Tugend, wo immer sie handelnd auftritt, ein fröhliches Gesicht haben und darf nicht traurig sein. Wenn aber weder Geber noch Empfänger einer Gabe freudige Miene machen, so ist es mit der Tugend schlecht bestellt. Diese Freude entspringt aber nur aus dem Nutzen, den der Geber durch die Gabe nicht verliert, der aber beim Empfänger sich durch die Wohltat einstellt. Der Geber soll sich darum vorsehen, daß als sein Nutzen der Edelsinn verbleibe, der über alle Vorteile erhaben ist, daß dem Empfänger aber der volle Nutzen im Gebrauch des Geschenks zukomme. So werden beide sich freuen, und die Freigebigkeit wird eine vollkommene sein.

In zweiter Hinsicht liegt es im Wesen der Tugend, alles zum Besseren zu wenden. Wie es ein tadelnswertes Unterfangen wäre, aus einem schönen Schwerte eine Hacke zu machen oder eine schöne Zither zu einem schönen Becken umzubilden, so ist es tadelnswert, etwas da wegzunehmen, wo es Nutzen stiftet, und dorthin zu verbringen, wo es weniger nützlich ist. Wenn aber auch zweckloses Handeln

[1] Hippokrates und Galenus, die größten medizinischen Autoritäten des Altertums. Ihre Werke kamen aus den arabischen Übersetzungen in das christliche Mittelalter; so die Aphorismen des Hippokrates. Von Galenus hat Dante die Τέχνη ἰατρική im Auge, ein Abriß der Therapeutik, der im Mittelalter als Schulbuch unter dem Namen Tegnum oder Tegni berühmt war. Auch dieses Werk wurde durch die Araber dem Abendlande zugeführt (Iohannitius, Isagoge in tegni Galeni, Venetiis 1487).

Tadel verdient, so darf man nicht etwas an einen Ort verbringen, wo es weniger Nutzen stiftet; aber auch nicht dahin, wo es um nichts mehr als bisher Nutzen stiftet. Damit also eine Veränderung lobenswert sei, muß sie sich immer zum Besseren gestalten, wenn sie vor allem Lob verdienen will. Ein Geschenk erreicht diesen Zweck dann nicht, wenn es beim Verändern nicht wertvoller wird. Das kann es aber nicht werden, wenn es dem Empfänger nicht nützlicher wird als dem Geber; sonst ist dieser nicht vollkommen freigebig.

In dritter Hinsicht soll die Ausübung der Tugend an sich uns Freunde verschaffen können; wir bedürfen ihrer in unserem Leben, und der Zweck der Tugend liegt in einem zufriedenen Leben. Damit das Geschenk uns den Empfänger zum Freunde mache, muß es ihm nützen; denn durch den Nutzen prägt sich das Bild des Geschenkes in das Gedächtnis ein und wird so zur Nahrung der Freundschaft; je besser das Geschenk, desto tiefer die Erinnerung daran. Deshalb sagt auch Martinus: „Nie wird meinem Gedächtnis das Geschenk entfallen, das Johannes mir gab."

Damit nun das Geschenk seine Tugend, d. h. die Freigebigkeit, und zwar in vollkommenem Maße, habe, muß es für den Empfänger nützlich sein.

Endlich muß die Tugend in einem freien und unerzwungenen Akte zum Ausdruck kommen. Eine Handlung ist dann frei, wenn jemand nach eigenem Willen irgendwohin sich wendet. Das zeigt sich darin, daß man sein Antlitz dorthin gerichtet hält. Erzwungen ist die Handlung, wenn man gegen seinen Willen irgendwohin geht; das zeigt sich äußerlich darin, daß man nicht dorthin schaut, wohin man muß. Das Geschenk wendet sich nun dorthin, wenn es den Bedürfnissen des Empfängers entspricht. Dorthin kann es sich aber nur dann richten, wenn es nützlich ist; damit nun eine freie Handlung vorliege, muß die Tugend frei sein und das Geschenk sich auf die Seite richten, wo es mit dem Empfänger geht und ihm Nutzen bringt, und damit wird eine volle Freigebigkeit gegeben sein.

Der dritte Punkt, an dem man die volle Freigebigkeit erkennen kann, ist ungebeten geben. Auf Bitten hin zu geben ist in einem Falle nicht Tugend, sondern Handel. Denn der Empfänger kauft, mag gleich der Geber nicht verkaufen. So sagt Seneca: „Nichts ist so teuer wie das, was man um Bitten einkauft.“ Damit aber ein Geschenk volle Freigebigkeit atme und nach außen zum Ausdrucke komme, muß alles handelnde Wesen von ihm fern sein, und darum muß es unerbeten sein.

Warum aber Dinge, um die man bitten muß, gar so teuer zu stehen kommen, will ich hier nicht ausführen, weil ich es im letzten Traktate dieses Buches tun werde [1].

Kapitel 9.

Alle diese drei Eigenschaften, die miteinander einer Wohltat den Charakter vollkommener Freigebigkeit aufdrücken, würden dem lateinischen Kommentar fehlen; wohl aber besitzt sie der Kommentar in der Volkssprache, wie sich im folgenden zeigen läßt. Der lateinische Kommentar würde nicht vielen Dienste geleistet haben. Erinnern wir uns an das Gesagte, so würden ihn Gelehrte außerhalb des italienischen Sprachkreises nicht haben brauchen können, und unter den Italienern würde, genau besehen, unter tausend einer ihn benützt haben, deshalb nicht, weil sie von Habgier voll und alles Seelenadels bar sind, den man beim Genuß einer solchen Speise haben muß. Ihnen zur Schmach sage ich es, daß sie sich gar nicht Gelehrte nennen sollten. Ihnen ist die Gelehrsamkeit nicht Selbstzweck, sondern sie wollen mit ihr Geld oder Würden verdienen. Man kann doch auch den nicht einen Zitherspieler nennen, der eine Zither ins Haus nimmt, um sie für Geld auszuleihen, aber nicht auf ihr zu spielen.

---

[1] Ein Beweis für die Richtigkeit des oben Gesagten. Der vorletzte Traktat sollte voraussichtlich die Tugend der Gerechtigkeit behandeln (vgl. Conv. I 12).

So bleibt offenbar als Hauptergebnis der Untersuchung, daß ein lateinischer Kommentar nur wenigen Dienste geleistet hätte, ein Kommentar in der Volkssprache aber vielen wirklich nützen wird. Er bietet seine Dienste den Edelgesinnten an, welche angesichts des häßlichen Mißbrauches der Welt die Gelehrsamkeit denen überließen, die sie zum buhlerischen Weibe herabgewürdigt haben. Solche Edle aber finden sich noch unter Fürsten, Baronen und Rittern; auch viele andere vom Adel gibt es, nicht bloß Männer, sondern auch Frauen, von denen viele die Gelehrtensprache nicht verstehen, sondern nur die Volkssprache kennen [1]. Ein lateinischer Kommentar wäre außerdem insofern kein nützliches Geschenk im Vergleich zum italienischen Kommentar gewesen, weil jedes Ding seinen Nutzen im Gebrauch bekundet. Eine Güte in der Potenz hat aber noch kein vollkommenes Sein, so wenig wie das Gold, Edelgestein und andere Schätze, die noch unter dem Boden liegen. Allerdings, was die Hand eines Geizhalses umklammert hält, liegt noch viel tiefer vergraben als der Schatz im Innern der Erde [2].

In Wahrheit beruht das Geschenk dieses Kommentars im Inhalt der Kanzonen, für die er gemacht ist, die die Menschheit zu Wissenschaft und Tugend führen sollen, wie der Verlauf der Abhandlungen aufweisen wird. Diese Erklärung ist aber nur für die bestimmt, in deren Herzen wahrer Adel ausgesät ist, in der Weise, wie der vierte Traktat ihn bestimmt; das sind aber Leute, die nur der Volkssprache mächtig sind, wie auch jene oben genannten Adelspersonen. Keinen Widerspruch bedeutet es, wenn darunter ein Gelehrter sich findet. Sagt doch auch mein Meister Aristoteles im ersten Buche der Ethik: „Eine Schwalbe macht noch keinen Frühling." [3]

[1] Die Hereinbeziehung der Frauen in die Bildung ist eine Wirkung der von den Trobadors ausgehenden Bewegung.

[2] Dante kann sich später nicht genug tun, die avarizia in Kirche und Staat zu geißeln.

[3] Eth. I 7, 1098 a, 18.

So ist es also offenkundig, daß die Auslegung in der Volkssprache einen Nutzen stiftet, den der lateinische Kommentar nicht gegeben haben würde. Auch trägt sie den Charakter eines unerbetenen Geschenkes, was beim lateinischen Kommentar nicht der Fall ist; denn sie bietet sich als Kommentar in einer Gestalt an, wie sie noch von niemand erbeten wurde. Das läßt sich vom Lateinischen nicht sagen, das für Auslegung und Glossen bei vielen Schriften als allein zuständig verlangt worden ist, so wie man vielfach bei Vorreden lesen kann. Damit ist also dargetan, daß volle Freigebigkeit mich den Kommentar in der Volkssprache dem Lateinischen vorziehen ließ.

Kapitel 10.

Groß muß die Entschuldigung sein, wenn man zu einem Gastmahle, das so edle Speisen und so ehrenvolle Gäste sein eigen nennt, Hafer- und nicht Weizenbrot aufträgt. Es muß einer einen zwingenden Grund haben, ein Verfahren aufzugeben, das andere so lange geübt haben, wie die Abfassung von Kommentaren in lateinischer Sprache. Auch einleuchtend muß der Grund sein; denn von neuen Dingen ist das Ende ungewiß, weil es an der Erfahrung fehlt; gewohnte und hergebrachte Dinge sind ja ihrem Fortgang und Ende nach umgrenzt. Darum ist es auch ein vernünftiger Grundsatz, der jedem, der eine neue Bahn betritt, zum Bewußtsein kommen sollte: „Bei Neuerungen muß ein einleuchtender Grund dafür da sein, daß man vom Althergebrachten abgeht."

So wundere sich denn niemand über meine langatmige Entschuldigung, sondern ertrage sie in Geduld, da sie notwendig ist. Ich fahre fort darin und sage: Dargelegt ist, daß ich meinen Kommentar der Volkssprache zuwies und nicht dem Lateinischen, weil ich eine Störung der Rangordnung vermeiden wollte und volle Freigebigkeit anstrebte. Nach der Reihenfolge der Entschuldigungsgründe folgt jetzt der Beweis dafür, daß mich die Liebe zur Muttersprache hierzu bewog. Das ist der dritte Grund hierzu.

Die natürliche Liebe treibt aber den, der von ihr erfüllt ist, hauptsächlich zu dreierlei: erstens den Gegenstand seiner Liebe zu verherrlichen, zweitens eifersüchtig über ihn zu wachen, drittens ihn zu verteidigen. Ein jeder kann sich hiervon beständig überzeugen. Diese drei Beweggründe nötigten mich, zur Volkssprache zu greifen, die ich von Natur und aus nebensächlicheren Gründen liebe und geliebt habe.

In erster Linie wollte ich sie verherrlichen. Daß das aber hierdurch geschieht, kann man auf folgende Weise sehen. Es lassen sich zwar die Dinge wegen verschiedener Arten von Größe preisen, d. h. für groß halten; nichts aber macht so groß als die Größe der eigentlichen inneren Güte, die die Mutter und die Grundlage aller übrigen Größen ist. Durch nichts erhebt sich der Mensch aber höher als durch eine tugendhafte Handlung, die seine innere Güte offenbart; durch sie werden die wahren Würden und Ehren, wahre Macht und wahrer Reichtum, wahre Freunde, wahrer und hellleuchtender Ruhm in ihrer Größe erworben und erhalten. Diese Größe schreibe ich meiner Freundin zu und lasse alle ihre guten Eigenschaften, die in ihr schlummern und verborgen sind, durch ihre eigene Tätigkeit in die Wirklichkeit und die Öffentlichkeit treten.

In zweiter Hinsicht bewog mich eifersüchtige Liebe zu ihr. Eifersüchtige Liebe zu einem Freunde läßt uns mit Sorgen in die Zukunft schauen. In der Erwägung, daß irgend ein Ungelehrter aus Sehnsucht nach dem Verständnis der Kanzonen den lateinischen Kommentar in die Volkssprache übersetzt hätte, und aus Furcht, daß ein recht Unberufener eine häßliche Arbeit geliefert hätte, wie es der Übersetzer der lateinischen Ethik getan hat, sorgte ich selbst für diese Arbeit; denn ich traute mir hierzu mehr als einem andern[1].

---

[1] Dante fürchtet, daß ihm später irgend ein Stümper seinen lateinischen Kommentar in das Italienische übersetzt hätte und womöglich ebenso schlecht wie jener, der die versio antiqua der aristotelischen Ethik in das Italienische übersetzte. Wer das war, ist mir un-

Endlich wollte ich die Volkssprache gegen viele ihrer Ankläger verteidigen, die sie verachten und andere, besonders die Sprache des Oc, vorziehen, von der sie behaupten, sie sei schöner und besser [1]. Doch ist das in Wahrheit nicht der Fall. In diesem Kommentar wird nun der große Wert der Sprache von Sì offenbar werden. Die erhabensten und neuesten Gedanken finden in ihr einen geziemenden, hinreichenden, ja ebenbürtigen Ausdruck wie im Lateinischen; im Kommentar wird auch die wahre Kraft der Volkssprache zum Ausdruck kommen, die in einem poetischen Werke durch die angefügten äußeren Verzierungen, Reim und Rhythmus und Zeilenzahl, nicht so zum Durchbruch kommt. Es verhält sich hier ähnlich wie mit einer Frau, deren Putz und Kleider mehr zur Bewunderung herausfordern als sie selbst. Wer aber ein richtiges Urteil über die Schönheit einer Frau geben will, muß sie betrachten, wenn sie allein in ihrer natürlichen Schönheit zu treffen ist, ohne allen nebensächlichen Flitter und Putz.

So wird man nun in diesem Kommentar die Biegsamkeit der Silben, ihre Eigenheiten und Befähigung zu lieblichen Wortbildungen erkennen. Wer aufmerksam zusieht, der wird erkennen, daß dieser Sprache eine Fülle von anmutiger und lieblicher Schönheit eigen ist. Doch um in wirkungsvoller Weise die fehlerhaften und böswilligen Verleumder der italienischen Sprache zu brandmarken, will ich den Grund ihrer Handlungsweise aufzeigen. Ich widme dieser Aufgabe das folgende eigene Kapitel, um ihre schandvolle Handlung zu brandmarken.

---

bekannt. Von Brunetto Latini wird berichtet, daß er die Ethik in das Italienische übersetzte. Edward Moore (Studies I 306) vermutet Taddeo d'Alderotto.

[1] Die Sprache des Oc ist die provenzalische, des Oui die französische, des Sì die italienische (De vulg. eloqu. I 10). Die provenzalische Literatur hatte ihre Blüte vor der italienischen.

Kapitel 11.

Ewige Schmach und Schande den schlechten Italienern, die der Sprache anderer huldigen, die eigene aber verachten[1]. Sie lassen sich aus fünf abscheulichen Gründen hierzu bewegen, nämlich aus Blindheit des Unterscheidungsvermögens, böswilliger Entschuldigung, Gier nach eitlem Ruhme, neidischer Gesinnung, endlich aus Feigheit oder Kleinmut. Eine jede von diesen schlimmen Eigenschaften hat so viele Anhänger, daß nur wenige von ihnen unberührt sind. Von der erstgenannten läßt sich folgendes sagen. Wie der sensitive Teil der Seele Augen hat, mit denen die Unterschiede der Dinge erkannt werden, soweit sie äußerlich eine Farbe haben, so hat auch der intelligible Teil der Seele ein Auge, mit dem der in den Dingen verschiedenartige Zweck erkannt wird. Das ist das Unterscheidungsvermögen. Wie derjenige, dessen leibliche Augen erblindet sind, immer andern nachläuft und von ihnen das Urteil über Bös und Gut übernimmt, so richtet sich auch der, dem das Licht der geistigen Unterscheidung erloschen ist, in seinem Urteil nach dem Geschrei, ob es richtig oder falsch ist. Wo immer nun der Führer blind ist, müssen beide, der Führer und der Blinde, der sich an ihn lehnt, schlecht zum Ziele kommen. Darum steht geschrieben: „Wenn der Blinde den Blinden führt, so fallen beide in die Grube.“[2] Schon lange richtete sich gegen unsere Volkssprache aus Gründen, die ich unten erörtern werde, ein Vorurteil. Dadurch ist die ganze fast unendliche Schar dieser Blinden, geführt von den Lügnern, in den Abgrund falscher Ansichten gefallen, dem sie nicht entrinnen können. Das Licht des Unterscheidungsvermögens muß zumeist das niedere Volk entbehren. Von Jugend an sind sie an ein Handwerk ge-

---

[1] An solche wilde Weckrufe zum nationalen Selbstbewußtsein erinnert die heutige Italia una ed indipendente, wenn sie Dante als den Vater der nationalen Einigung preist. In gewissem Sinne mit Recht.

[2] Mt 15, 14.

bunden, und die harte Not zwingt sie, ganz darin aufzugehen, so daß sie für etwas anderes kein Verständnis mehr haben. Weil aber eine moralische und intellektuelle Tüchtigkeit nicht plötzlich erworben, sondern nur durch Gewöhnung erzielt wird, sie aber nur ihr Gewerbe ausüben und sich um die Unterscheidung anderer Dinge nichts kümmern, so können sie auch unmöglich ein feines Unterscheidungsvermögen haben. So oft daher einer anfängt, zu schreien, schreien sie nach: bald hoch bald nieder mit ihnen! Das ist ein bedenklicher Fehler bei ihrer Blindheit. Darum verachtet Boethius den eiteln Volksruhm, weil ihm die Unterscheidungsgabe fehlt. Nicht Menschen, sondern Schafe sollte man sie nennen. Stürzt sich ein Schaf von einem Abhange von tausend Meter hernieder, so folgen ihm alle andern nach. Springt beim Übergang über eine Straße ein Schaf aus irgend einem Grunde in die Höhe, machen es die andern nach, mögen sie gleich nicht wissen warum. So sah ich schon viele in einen Brunnen springen, weil eines hineinsprang, vielleicht, weil es den Brunnen für eine Mauer hielt, mochte gleich der Hirte schreien und klagen und mit Armen und Brust sich entgegenwerfen.

Eine zweite Reihe von Gegnern der Volkssprache gestattet sich eine schlechte Entschuldigung. Es gibt viele, die eher für Meister gehalten werden wollen, als es sein wollen. Um ihren Ruf nicht zu verlieren, geben sie immer dem Stoffe des betreffenden Gewerbes die Schuld oder dem Handwerkzeug. Ein schlechter Schmied schimpft auf das verwendete Eisen, ein schlechter Zitherspieler auf die Zither und glaubt, sich zu retten, wenn er die Mangelhaftigkeit des Messers dem Eisen oder das schlechte Zitherspiel der Zither zuschiebt. So gibt es auch manche, und nicht wenige sind es, die für Sprachkünstler gelten wollen; und da sie nichts zu sagen wissen oder nur eine schlechte Rede zusammenbringen, klagen sie ihren Stoff an und geben der Muttersprache die Schuld und empfehlen eine andere Sprache, mit der sie sich nicht befassen müssen. Wer aber sehen will, wie wenig dieses Eisen einen Tadel verdient, der betrachte die Werke, die gute Künstler daraus

machen, und er wird die schlechte Ausrede von Leuten durchschauen, die sich zu entschuldigen glauben, wenn sie das Eisen tadeln. Gegen solche Leute wendet sich Tullius zu Beginn eines seiner Bücher, „Über das höchste Gut" genannt[1]. Denn auch zu seiner Zeit gab es solche, die das römische Latein verachteten und die griechische Grammatik anpriesen. Aus ähnlichen Gründen setzen die Unsrigen die italienische Sprache herunter und preisen die provenzalische an.

Eine dritte Art wird aus Gier nach eitlem Ruhme zum Gegner der Volkssprache. Viele, die fremdsprachliche Stoffe wiedergeben und darum auch diese Sprache anpreisen, halten sich dadurch für bewundernswerter, als wenn sie in der Muttersprache auftreten. Ohne Zweifel ist es ein gutes geistiges Zeugnis, eine fremde Sprache zu verstehen; aber Tadel verdient es, diese über Gebühr herauszuheben, um damit zu prunken[2].

Aus einer vierten Art von Gegnern der Volkssprache spricht der Neid. Neid ist, wie oben gesagt, immer da, wo eine Gleichheit vorhanden ist. Unter Stammesgenossen herrscht die gleiche Sprache. Weil nun der eine nicht so gut mit ihr umzugehen weiß wie der andere, entsteht der Neid. Der Neidische richtet nun seinen Tadel nicht auf die Mangelhaftigkeit des Redners, sondern er tadelt den Stoff seines Werkes und will so von dieser Seite her den Redner um Ruhm und Ehre bringen, wie einer bei einem Schwerte über das Eisen schimpft, dabei aber nicht dieses, sondern das Werk des Meisters treffen will.

Die fünfte und letzte Reihe läßt sich von Kleinmut beeinflussen. Wer hohen Mut hat, richtet sich immer im Herzen auf, der Kleinmütige hält sich immer für weniger, als er ist.

---

[1] Gemeint ist Ciceros Schrift De finibus bonorum et malorum I 1.

[2] Dante wendet sich hier gegen alle diejenigen, die nicht bloß französische und provenzalische Dichtungen und Romane nachmachten, sondern sogar das fremde Idiom bevorzugten. Hier trifft Dantes Tadel auch Brunetto Latini, der seinen Trésor französisch schrieb, weil das Französische gefälliger (plus delitaubles) sei.

Weil aber die Erhöhung und Erniedrigung immer auf einen Gegenstand sich beziehen, wonach der Großmütige sich erhebt und der Kleinmütige sich erniedrigt, so geschieht es meistens, daß der Großmütige die andern kleiner macht und der Kleinmütige sie größer macht. Denn mit dem Maße, mit dem der Mensch sich mißt, mißt er seine Sachen, die gleichsam ein Teil von ihm sind; darum kommen dem Hochmütigen seine Sachen immer besser vor, als sie wirklich sind, und die andern minder; der Kleinmütige hält das Seinige für geringwertig und schätzt das des andern hoch ein.

Aus dieser Gesinnung heraus werten viele die Muttersprache nicht und halten die andere hoch. So machen es auch all die schlechten Italiener, die ihre köstliche Muttersprache für schlecht halten. Schlecht ist sie allerdings, insofern sie über die buhlerischen Lippen dieser Fälscher kommt. Von ihnen geführt, laufen die Blinden, die wir schon kennen, hinterher.

Kapitel 12.

Wenn offen durch die Fenster eines Hauses Feuerflammen schlügen und einer noch die Frage stellte, ob es hier brenne, ein anderer ihm dann mit Ja antwortete, so wüßte ich nicht, welchen von den beiden ich am meisten auslachen sollte. Nicht anders verhielte es sich, wenn mich einer um die Beantwortung der Frage ersuchte, ob ich meine Muttersprache liebe, und ich seine Frage mit Ja beantwortete [1]. Doch obliegt mir der Beweis, daß nicht bloß Liebe, sondern vollkommenste Liebe mich zu ihr beseelt; auch muß ich ihre Gegner noch tadeln. Dabei werde ich auch dem, der mir aufmerksam folgt, sagen, wie ich ihr Freund geworden bin und wie diese Freundschaft bestärkt worden ist. Wie Tullius in seinem Buche über die Freundschaft [2] in voller Übereinstimmung mit dem Philosophen im achten und neunten Buch der Ethik sagt,

[1] Der Vergleich ist äußerst lebendig.

[2] Cicero, Laelius sive de amicitia V 19.

sind von Natur aus Nähe und Güte die Quelle der Liebe, Wohltat, Eifer und Gewohnheit die fördernden Ursachen der Liebe. Alle diese Ursachen waren vorhanden, um die Liebe in mir keimen und stark werden zu lassen, die ich für meine Muttersprache hege. Eine Sache ist um so näher, je mehr sie unter allen Dingen ihrer Art mit einem andern eine Einheit bildet. Daher steht unter allen Menschen das Söhnchen seinem Vater am nächsten; dem Arzte steht unter allen Künsten die Arzneikunst am nächsten, dem Musiker die Musik; denn zwischen ihnen besteht eine engere Vereinigung als mit andern. Dem Menschen ist das nächste Stück Erde das, worauf er wohnt; mit ihm ist er darum auch mehr verbunden. So ist auch die Muttersprache jedem das nächste, weil er mit ihr mehr verbunden ist; sie ganz allein ist früher als alles andere im Geiste; sie ist nicht bloß wesentlich mit ihm verbunden, sondern auch in anderer Hinsicht; sie verbindet ihn mit den nächsten Angehörigen, mit den eigenen Bürgern und mit dem eigenen Volke.

Darin besteht also die Eigenart der Muttersprache, daß sie einem jeden das nächste, ja das allernächste ist. Ist aber die Nähe, wie gesagt, eine Quelle der Freundschaft, so ist sie offenbar mit ein Grund der Liebe gewesen, die ich zu meiner Muttersprache hege, die mir unter allen Sprachen am nächsten steht.

Der schon genannte Grund, daß das am engsten mit uns verbunden ist, was zuerst ganz allein unsern Geist beherrscht, rief auch die Gewohnheit hervor, daß die Menschen die Erstgebornen als ihre Nächsten zu Erben einsetzen, weil die Nächsten, so auch die Liebsten. Auch ihr innerer Wert machte mich ihr zum Freunde. Hierbei ist zu beachten, daß der eigentümliche Wert einer Sache sie auch liebenswürdig macht. So steht dem männlichen Geschlechte die Bärtigkeit; der Weiblichkeit aber soll sie im ganzen Gesichte fehlen. Ein Spürhund muß eine gute Nase haben, ein Windhund muß gut laufen können. Je eigentümlicher der innere Wert, desto liebenswürdiger ist er. Mag auch jede Tugend am Menschen liebenswürdig sein, so ist es doch die am meisten, die ihn als

Menschen am meisten adelt, die Gerechtigkeit, die nur im vernünftigen oder geistigen Teil seines Lebens, im Willen, ihren Sitz hat. So lieblich ist sie, daß, wie der Philosoph im fünften Buch der Ethik sagt, selbst ihre Feinde sie lieben wie die Räuber und Diebe [1]. Darum ist auch ihr Gegenteil, die Ungerechtigkeit, am meisten verhaßt, wie Verrat, Undankbarkeit, Falschheit, Diebstahl, Raub, Täuschung u. dgl. Das alles sind so menschliche Vergehen, daß man aus langer Gewohnheit einem, wie schon gesagt, von sich zu sprechen gestattet, damit er die Schmach von sich abwende und seine Glaubwürdigkeit und Ehrlichkeit darlege.

Von dieser Tugend will ich jedoch ausführlich im 14. Traktate sprechen und verlasse sie jetzt, um zu meiner Hauptaufgabe zurückzukehren. So ist also bewiesen, daß der eigenste Wert eines Dinges am meisten an ihm geliebt und empfohlen wird; an ihm erkennt man, was das Ding ist. So sehen wir auch, daß bei jeder Art von Rede die klare Darstellung des Charakters am meisten geliebt und empfohlen wird. Das ist also ihr höchster Wert. Weil nun das auch unserer Volkssprache zukommt, wie oben in einem andern Kapitel dargelegt wurde, so ist offenbar auch dieser ihr innerer Wert die Ursache meiner Liebe zu ihr gewesen; denn wie gesagt, der Wert ist die Wirkursache der Liebe.

Kapitel 13.

Nachdem ich dargelegt habe, daß die Muttersprache die zwei Eigenschaften besitzt, die mich zu ihrem Freunde gemacht haben, innige Verwandtschaft und ihre Vorzüglichkeit, muß ich noch betonen, wie diese Freundschaft durch Wohltaten, einträchtigen Eifer und wohlwollenden Umgang stark und groß geworden ist. Fürs erste habe ich von ihr sehr große Wohltaten erhalten. Dabei ist zu beachten, daß unter allen Wohl-

[1] Eth. V 1. Dante irrt sich jedoch, er zitiert aus Cicero (De off. II 11).

taten diejenige die größte ist, die für den Empfänger die kostbarste ist. Nichts ist aber so kostbar wie das, mit dessen Besitz man auch alles andere erlangen kann. Dies hängt aber von der Vollkommenheit des Wollenden ab. Wenn nun dem Menschen zwei Vollkommenheiten eignen, das Sein und das Gutsein, und wenn die eigene Muttersprache mir beide gegeben hat, so habe ich in der Tat von ihr eine sehr große Wohltat empfangen. Daß sie Mitursache meines Daseins ist, will ich kurz beweisen. Es gibt nicht bloß eine Wirkursache für das Sein der Dinge, sondern unter mehreren Wirkursachen ist eine die höchste [1]. So sind Feuer und Hammer Wirkursachen des Messers, am meisten aber der Schmied. Diese meine Muttersprache war das Verbindungsglied meiner Eltern, welche in ihr zueinander sprachen, wie das Feuer dem Schmied das Eisen zubereitet, der das Messer daraus macht. So ist sie also bei meiner Zeugung mitbeteiligt und so ist sie Mitursache meines Seins. Meine Muttersprache hat mich auch auf den Weg der Wissenschaft geleitet, der die höchste Vervollkommnung bildet. Durch sie wurde ich in das Lateinische eingeführt und mit ihr lernte ich es. Das Lateinische aber bahnte mir den Weg zu weiterem Fortschritt. So ist es also offenbar und von mir anerkannt, daß sie für mich eine große Wohltäterin war.

Auch war sie ebenso eifrig auf mich bedacht wie ich auf sie; das kann ich folgendermaßen beweisen. Alles strebt von Natur nach Selbsterhaltung. Wenn nun die Volkssprache aus sich selbst heraus etwas anstreben könnte, würde sie eben darauf abzielen; sie würde sich mehr Festigkeit geben; das könnte nicht anders geschehen als durch Metrum und Reim. Danach ging aber stets mein Sinnen, wie allen bekannt ist und was keines Zeugnisses bedarf [2]. So haben wir beide also ein und dasselbe Ziel verfolgt. Aus diesem einträchtigen Streben heraus hat sich die Freude gestärkt und gemehrt.

---

[1] In keiner Ursachenreihe läßt sich in infinitum weiterschreiten.
[2] Dante beruft sich auf seine Dichterlaufbahn.

Auch herrschte zwischen uns beiden ein lang geübtes Wohlwollen. Vom Anfang meines Lebens habe ich mit ihr einen liebevollen Umgang gepflogen; ich benützte sie bei der Betrachtung, Auslegung und Untersuchung. Wenn nun die Freundschaft durch Gewohnheit zunimmt, wie man offen sehen kann, so muß sie auch in mir aufs höchste gestiegen sein, der ich mein Lebenlang mit der Muttersprache Umgang gehabt habe. So haben sich offensichtlich bei dieser Freundschaft alle erzeugenden und vermehrenden Ursachen die Hand gereicht. Darum ist es nicht bloße Liebe, sondern vollkommenste Liebe, die ich zu ihr haben muß und habe.

Wer nun zurückschaut und die genannten Gründe zusammenfaßt, wird finden, daß dieses Brot, das zu den Kanzonen als den übrigen Gerichten gereicht wird, hinreichend von seinen Makeln gereinigt ist und auch davon, daß es Haferbrot ist. So ist es also Zeit, die Gerichte aufzutragen. Dies wird das Gerstenbrot sein, an dem sich Tausende sättigen und von dem mir noch volle Körbe übrig bleiben werden. Das wird das neue Licht sein, die neue Sonne, die da aufgehen wird, wo die alte untergeht, und die denen Licht geben wird, die in Finsternis und Schatten sitzen wegen der gewohnten Sonne, die nicht bis zu ihnen dringt [1].

---

[1] Dante ahnte wohl selbst nicht, in welch erhabener Weise er selbst diese Prophetie verwirklichen mußte. Die gewohnte Sonne ist die bisher geübte lateinische Sprache der Gelehrten (vgl. Lk 1, 79).

II. Traktat.

1. Kanzone.

Die denkend ihr bewegt der Himmel dritten,
Lauscht doch den Worten, die im Herzen mir erklingen,
So neu, daß kaum ich wag', es andern zu verkünden.
Der Himmel ist es, den ihr, holde Wesen,
Mit eurer Kraft belebt, der meine Seele
In jenen Zustand führt, den jetzt ich fühle.
Soll ich in Worten schildern dieses Leben,
Muß ich an euch, wie sich's gebührt, mich wenden.
So flehe ich euch an, mir das Gehör zu schenken.
Von meinem Herzen bring ich neue Kunde,
Wie traurig meine Seele in ihm weint,
Und wie ein Geist ihr wehret dieses Klagen,
Der zu ihr kommt auf eures Sternes Strahlen.

Ein Lebensquell war sonst dem abgehärmten Herzen
Der liebliche Gedanke, der so oftmals
Sich vor die Füße eures Herrn emporschwang.
Dort sah er eine Frau im Ruhmesglanze
Und redete von ihr so süße Worte,
Daß meine Seele sprach: „Ich will von hinnen ziehen!"
Dann aber jagt ihn fort ein anderer Gedanke,
Der mich beherrscht mit solcher Kraft,
Daß laut mein Herz davon erbebet.
Auf eine Frau lenkt er mir dann die Augen
Und ruft: „Wer immer will das Heil erblicken,
Mach, daß in dieses Weibes Aug' er schaue,
Wofern die Angst vor Seufzern ihn nicht schrecket!"

Als bittern Feind, der ihn nur will verdrängen,
Sieht ihn der liebliche Gedanke an, der oftmals
Von einem Engel mir in Himmelshöh'n erzählte.

Die Seele weint, und laut ertönt ihr Klagen:
„O weh mir, daß von dannen ziehet,
Der Trost und Mitleid reichlich mir gespendet."
Aus meinen Augen redet laut ihr Schmerz:
„Welch eine Stund', da diese Frau in sie geschaut!
Warum versagten diese Augen mir den Glauben?"
Ich sprach: In ihren Augen muß wohl wohnen,
Der meinen Augen Tod verkündet,
Nichts half es mir, den Augen zu verbieten,
Dorthin zu schauen, wo den Tod sie fanden.

„Tot bist du nicht, wenn auch ganz außer Fassung,
Du, unsere Seele, die du jammernd klagst",
So spricht ein geistig Wesen edler Liebe,
„Denn jene edle Frau, von der du redest,
Hat umgewandelt so dein Leben,
Daß du in lauter Angst vor ihr dich fürchtest.
Schau sie doch an, wie demutsvoll und milde,
Wie weise sie, bei aller Größe höflich!
Sie sollst du künftig deine Herrin nennen,
Und irrst du nicht, so wirst du schauen
An ihr so hoher Wunder Pracht,
Daß laut du rufst: Amor, du wahrer Herrscher,
Sieh deine Magd, ich bin dir ganz zu Willen!"

Mein Lied, ich glaube, wenig sind es,
Die, was du sagen willst, verstehen werden,
Weil du so dunkel und so schwer verständlich sprichst.
Doch wenn der Zufall es soll fügen,
Daß du zu solchen Leuten kommst,
Die aus dir klug nicht werden können,
So fasse Mut, ich bitte dich,
Mein liebes neues Lied, und sage ihnen:
„O achtet wenigstens darauf, wie schön ich bin!"

Kapitel 1.

Nachdem ich als Diener des Gastmahles, um bei dem Bilde des Vorwortes zu bleiben, im vorangegangenen Traktate hinreichend das Brot zubereitet habe, heißt mich die

Zeit, mein Schiff aus dem Hafen stechen zu lassen. Das Segel der Vernunft ist gegen den Fahrwind meiner Sehnsucht gehißt, und so fahre ich in die See hinaus mit der Hoffnung auf schöne Fahrt, gute Landung im Hafen und glücklichen Abschluß meines Mahles. Doch um diese meine Speise möglichst nutzbringend zu machen, will ich, bevor das erste Gericht kommt, zeigen, wie man essen soll.

Wie schon im ersten Kapitel gesagt, soll diese Auslegung eine wörtliche und eine allegorische sein. Zum besseren Verständnis dessen muß man wissen, daß man Schriften hauptsächlich nach vier Auslegungsweisen verstehen kann und erklären muß.

Der erste Sinn ist der Wortsinn; er reicht nicht weiter, als das Wort besagt, und ist die Erzählung einer Tatsache. Ein sicheres und treffliches Beispiel hierfür bietet die dritte Kanzone, die vom Adel handelt [1].

Der zweite heißt allegorischer Sinn. Er verbirgt sich unter dem Mantel dieser Erzählungen und stellt eine Wahrheit dar, die unter dem Mantel einer schönen Lüge sich verhüllt. So läßt ja auch Ovid den Orpheus mit der Laute die wilden Tiere zähmen und Bäume und Steine sich gefügig machen, das soll heißen, daß ein weiser Mann mit seiner Rede selbst harte Herzen erweichen und beugen kann, daß er seinem Willen all die gefügig macht, die ein Leben ohne Wissenschaft und Kunst führen. Wer aber kein Leben nach der Vernunft führt, ist wie ein Stein. Warum die Weisen diese Verhüllung erfunden haben, wird der vorletzte Traktat [2] zeigen. Allerdings verstehen die Theologen unter allegorischem Sinne etwas anderes als die Dichter. Doch will ich hier die Denkweise der

---

[1] Diese dritte Kanzone Contra gli erranti wird von Dante nur nach dem Literalsinne erklärt. Der Text ist bei Moore nur verstümmelt wiedergegeben. Die naturgemäße Ergänzung bietet Fraticelli.

[2] Also der gleiche 14. Traktat, von dem Conv. I 12 in Aussicht stellt, daß in ihm die Tugend der Gerechtigkeit erörtert werde.

Dichter befolgen und verstehe unter allegorischem Sinne das, was bei den Dichtern üblich ist [1].

Der dritte Sinn heißt moralischer; auf ihn müssen die Leser zu ihrem eigenen und ihrer Schüler Nutzen besonders bei den heiligen Schriften achten. So darf man im Evangelium da, wo Christus auf den Berg der Verklärung stieg, nicht übersehen, daß er von zwölf Aposteln nur drei mit sich nahm. Die sittliche Lehre davon soll sein, daß wir zu ganz vertrauten Angelegenheiten nur wenige Gefährten heranziehen sollen.

Der vierte Sinn heißt anagogischer, der über alle sinnliche Deutung hinausführt. Er kommt zur Verwendung, wenn eine Schriftstelle geistig ausgelegt wird, die schon in buchstäblicher Bedeutung und in dem, was sie sagt, auf überirdische Dinge von ewiger Herrlichkeit hinweist. Das ist der Fall in jenem Prophetengesang, der da sagt, daß beim Auszug des

[1] Der berühmte Brief Dantes an CanGrande della Scala äußert sich über die verschiedenen Erklärungsweisen folgendermaßen: Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est, quod istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysemos (!), hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est, qui habetur per literam, alius est, qui habetur per significata per literam. Et primus dicitur literalis, secundus vero allegoricus sive mysticus. Der Brief gibt sodann eine Exegese des Psalmverses In exitu Israel de Aegypto, zuerst die Erklärung dem Buchstaben nach, dann in der Allegorie als Erlösung durch Christus, den moralischen Sinn als Befreiung der Seele von der Sünde, die anagogische Bedeutung als Auszug der Seele aus dem Leibe in die himmlische Heimat. Dann fährt er fort: Et quamvis isti sensus mystici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a literali sive historiali diversi. Ich halte den ganzen Brief für unecht, aber vollständig der Denkweise Dantes entsprechend. In der Erklärung der heiligen Schriften kommen vier Sinne zur Geltung, die Dichter arbeiten nur mit zweien. Es liegt also durchaus nicht eine Diskrepanz zwischen Convivio und Dantebrief vor (vgl. die verdienstvolle Ausgabe von Giuseppe Boffito, L'epistola di Dante Alighieri a Cangrande della Scala, Torino 1907, § 7, p. 17).

Volkes Israel aus Ägypten Judäa heilig und frei geworden ist[1]. So wahr dies, rein buchstäblich aufgefaßt, schon ist, so ist nicht weniger der geistige Sinn wahr, daß die Seele bei ihrem Auszug aus dem Sündenpfuhle heilig und machtvoll frei wird.

Bei der Erklärung muß jedoch immer der buchstäbliche Sinn vorangehen, denn er schließt alle andern in sich. Ohne ihn wäre es auch unmöglich und unvernünftig, die andern zu verstehen, besonders den allegorischen. Die Unmöglichkeit besteht darin, daß man überall da, wo ein Inneres und ein Äußeres vorhanden ist, schlechterdings nicht zum Innern kommt, ohne durch die äußere Hülle gegangen zu sein[2]. Wenn nun bei den Schriften der Wortsinn die äußere Hülle ist, kann man unmöglich die andern Bedeutungen, insbesondere die Allegorie, erreichen, ohne zuvor den Wortsinn berücksichtigt zu haben. Die Unmöglichkeit liegt auch noch darin, daß man bei allen Naturdingen und Kunstwerken unmöglich zur Form vordringt, wenn nicht zuvor das Substrat, in dem die Form ruhen soll, disponiert ist. So gelangt man unmöglich zur Form des Goldes, wenn nicht die Materie, d. h. ihr Substrat, zuvor in Ordnung und zubereitet ist. So erzielt man auch nie die Form des Kastens, wenn nicht der Stoff, d. h. das Holz, zuvor in Ordnung und zubereitet ist. So ist auch der Wortsinn immer das Substrat und der Stoff der andern, besonders der Allegorie. Unmöglich gelangt man zu einem Verständnis der andern, ohne ihn zuvor berücksichtigt zu haben. Eine weitere Unmöglichkeit besteht darin, daß bei allen Naturdingen und Kunstwerken ein Fortschritt unmöglich ist, wenn nicht zuvor das Fundament gelegt ist. Das ist der Fall bei einem Hausbau, aber auch beim Studium. Beweisführungen

[1] Ps 113: In exitu Israel de Aegypto domus Iacob de populo barbaro facta est Iudaea sanctificatio eius, Israel potestas eius. Vgl. Brief an CanGrande (Moore 415).

[2] Scholastischer Grundsatz: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.

aber sind in der Wissenschaft ein Hausbau. So muß auch der buchstäbliche Beweis das Fundament der andern sein, insbesondere der Allegorie. Unmöglich gelangt man zu den andern Bedeutungen, ohne den Wortsinn berücksichtigt zu haben.

Doch auch die Möglichkeit eines solchen Verfahrens vorausgesetzt, wäre es unvernünftig, d. h. aller Ordnung zuwider. Nur mit vieler Mühe und auf Kosten vieler Irrtümer würde man hierbei vorankommen. So sagt auch der Philosoph im ersten Buche der Physik, die Natur verlange, daß wir bei unserer Erkenntnis in der rechten Ordnung voranschreiten, d. h. von dem, was wir besser kennen, zu dem fortschreiten, was wir nicht so gut erkennen[1]. Dies ist eine Forderung der Natur, insofern dieses Erkenntnisverfahren uns von Natur angeboren ist. Wenn nun die andern Erklärungsweisen weniger selbstverständlich sind als die nach dem Wortsinn, und das sind sie ganz offenbar, so wäre es unvernünftig, an ihre Darlegung zu gehen, ohne die wörtliche Bedeutung zuvor erklärt zu haben.

Aus diesen Gründen also lasse ich einer jeden Kanzone die wörtliche Erklärung vorangehen; an sie füge ich die allegorische, d. h. ich spreche von der verhüllten Wahrheit. Die andern Erklärungsweisen werde ich beiläufig berühren, wie gerade Ort und Zeit es verlangen.

Kapitel 2.

So beginne ich denn mit der Behauptung, daß der Stern der Venus zweimal in jenem seinem Kreise sich umgedreht hatte, der ihn als Abend- und Morgenstern erscheinen läßt; denn man kann bei diesem Sterne von zwei verschiedenen Umdrehungszeiten reden[2]. Es war nach dem Heimgange

[1] Phys. I 1, 184a, 16.

[2] Die Stelle, die eine gewaltige Literatur hervorgerufen hat, hat für den, der den astronomischen Standpunkt der Scholastik berück-

jener seligen Beatrice, die im Himmel bei den Engeln lebt und auf Erden in meiner Seele, da zum erstenmal die edle Dame, deren ich am Ende des „Neuen Lebens" Erwähnung tat, von Amor begleitet, vor meinen Augen erschien und in meinem Geiste einigen Raum einnahm. Und wie ich in jenem genannten Büchlein erzählte, brachte mich mehr ihr holdseliges Wesen als meine freie Wahl dahin, mit Zustimmung der ihrige zu sein. Denn sie bekundete ein solches Mitleid mit meinem verwaisten Leben, daß die Geister meiner Augen im höchsten Maße mit ihr Freundschaft schlossen. In solchem Zustand brachten sie mich dann dahin, daß mein inneres Wohlgefallen ganz zufrieden mit jenem Bilde sich verband. Doch Liebe entsteht nicht plötzlich, wird auch nicht sogleich

---

sichtigt, keine Schwierigkeit. Die Venus dreht sich in ihrer Sphäre um die feststehende Erde. Da sie aber bald zur Rechten bald zur Linken der Sonne auftauchte, suchte das Altertum diese Bewegung durch die Annahme einer weiteren Sphäre zu erklären. Der Kreis nun, der das Auftreten der Venus als Morgen- und Abendstern ermöglichte, wurde Epizyklus genannt. Die Umlaufszeit der Venus im Epizyklus wurde auf Grund eines auch von Dante hochgeschätzten, aus dem Arabischen übersetzten Werkes bestimmt: Alfragani liber de aggregationibus scientiae stellarum et de principiis coelestium motuum. Alfraganus (c. 17) ist zu lesen: Venus ambitum epicycli peragit anno persico uno, mensibus septem et diebus prope novem. Das persische Jahr rechnet Alfraganus zu 365 Tagen. Es ergibt sich also die Umlaufszeit der Venus im Epizyklus = 584 Tage. Die Umlaufszeit der Venus um die Sonne = 225 Tage hat Dante nicht gekannt, weil sie erst im heliozentrischen System des Kopernikus zum erstenmal berechnet wurde. Sonach ergibt sich für das erstmalige Auftreten der donna gentile der Spätsommer (August) 1293, da Beatrice am 9. Juni 1290 gestorben ist. Dantes symbolische und gelehrte Redeweise will die Begegnung auf die Einwirkung des Sternes der Liebe zurückführen (vgl. Antonio Lubin, Dante e gli Astronomi italiani, Dante e la donna gentile, Trieste 1895). Eine Harmonie zwischen dem astronomisch genauen Berichte des Convivio und den Angaben der «Vita nuova» über das erste Erscheinen der donna gentile wird sich nie herstellen lassen.

groß und vollkommen, sondern braucht einige Zeit und Gedankennahrung, ganz besonders da, wo entgegengesetzte Gedanken ihr widerstreiten. Ehe diese neue Liebe vollkommen wurde, kostete es manchen Kampf zwischen dem Gedanken, der sie aufsprossen ließ, und jenem, der gegen sie stritt, der für jene herrliche Beatrice noch die Burg meines Herzens verteidigte. Der eine Gedanke nun erhielt fortwährend Nahrung durch den Anblick, der sich ihm bot, der andere Gedanke nährte sich nur vom rückwärts schauenden Gedächtnis. Der erstere Gedanke wurde stärker von Tag zu Tag, was beim andern nicht möglich war, weil ihn der eine am Rückwärtsschauen hinderte. So wunderbar und doch auch so hart erschien mir dieser Zustand, daß ich ihn nicht aushalten konnte, und wie in einem Aufschrei wollte ich mich wegen der neuen Tat, in der ich Mangel an Stärke zu zeigen schien, entschuldigen und erhob meine Stimme dorthin, wo der neue Gedanke siegreich seinen Ausgang nahm, als wäre er eine Kraft aus Himmelshöhen, und so begann ich zu sprechen:

Die denkend ihr bewegt der Himmel dritten.

Zum richtigen Verständnis dieser Kanzone ist zuerst eine Kenntnis ihrer Teile von nöten; dann wird sich das Verständnis leicht ergeben. Um jedoch das Gesagte bei Erklärung der andern Kanzonen nicht wiederholen zu müssen, sage ich, daß ich die Ordnung, die ich in diesem Traktate einführe, auch bei allen andern einhalten will.

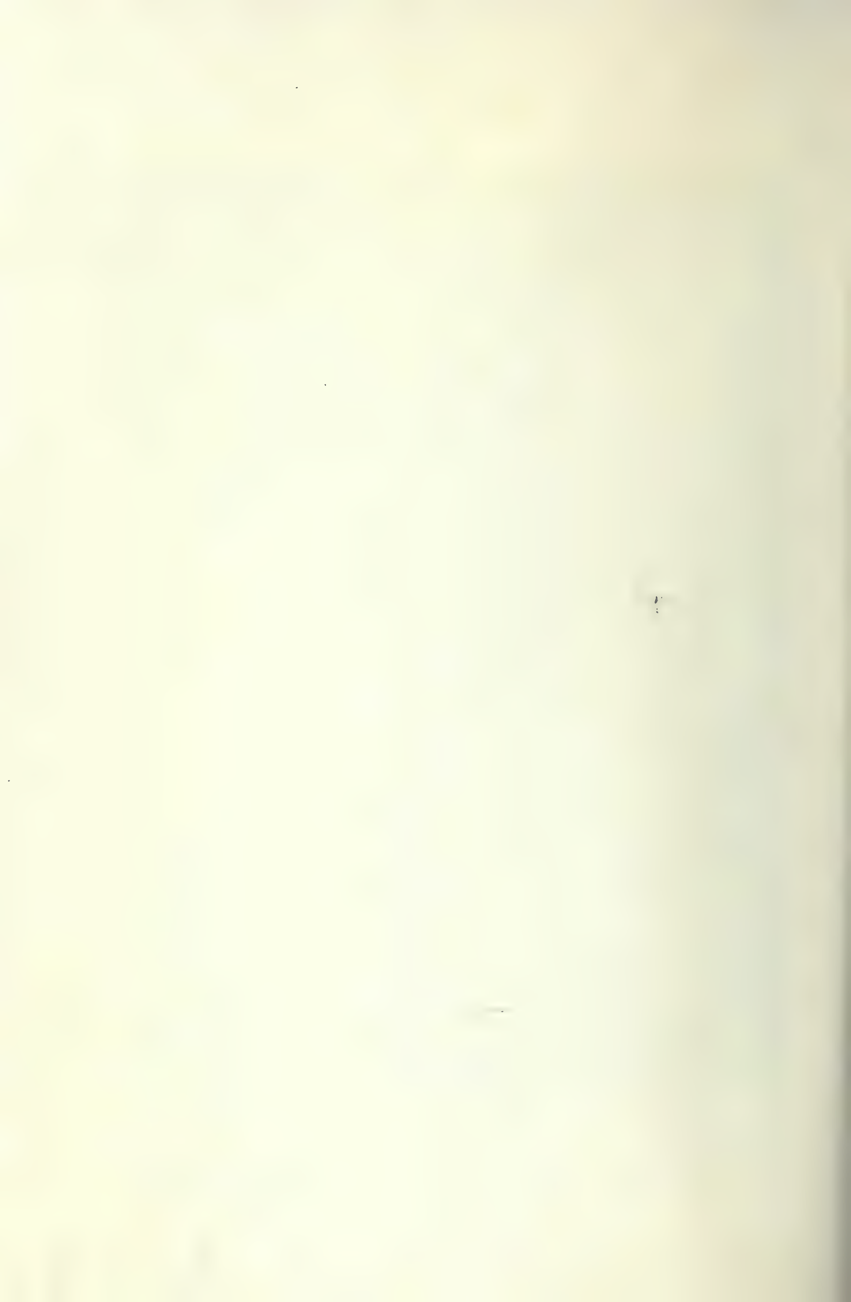
Die obige Kanzone besteht also aus drei Hauptteilen. Den ersten bildet die erste Strophe. In ihr sollen gewisse Intelligenzen auf meine Worte lauschen oder Engel nach gewöhnlichem Sprachgebrauch, die für die Umwälzung des Venushimmels als Beweger bestimmt sind.

Der zweite Teil besteht aus den drei Strophen, die sich an die erste schließen; in ihm bringe ich das zum Ausdruck, was ich im Innern meines Geistes bei den einander widerstreitenden Gedanken fühlte.



(Phot. Fred Hollyer, London.)

Dante Gabriel Rossetti: La Donna della Finestra.



Der dritte Teil bringt die fünfte und letzte Strophe, in welcher der Verfasser sein Werk selbst anredet, um ihm Mut auf den Weg mitzugeben.

Alle diese drei Teile sollen, wie schon gesagt, der Reihenfolge nach ihre Erklärung finden.

Kapitel 3.

Um ausführlich den buchstäblichen Sinn des ersten jetzt in Betracht kommenden Teiles darzulegen, muß man wissen, wer die sind und wie groß ihre Zahl, die ich um ihr Gehör gebeten habe, und was dieser dritte Himmel ist, den sie in Bewegung setzen. Zuerst also will ich vom Himmel reden und dann von ihnen, die ich anrede. Trotzdem man nun von diesen Dingen sichere Wahrheit und untrügliches Wissen allzuwenig haben kann, so gewährt doch das, was die Vernunft des Menschen davon erfassen kann, mehr Vergnügen als die vielen, sichern Urteile, die wir auf die Sinne bauen. Das ist auch die Ansicht des Philosophen im Buche über die Tiere [1].

Meine Behauptung geht dahin, daß es über die Zahl der Himmel und ihre Lage viele verschiedene Ansichten gab, wenn auch zuletzt die Wahrheit sich fand. Aristoteles war der Meinung, und hierin folgte er dem plumpen Denken der alten Astrologen, daß es nur acht Himmel gäbe, von denen der äußerste, alles zusammenfassende der sei, an dem die Fixsterne sind, d. h. die achte Sphäre; außerhalb dieses Himmels gäbe es keinen andern. Dazu war er der Meinung, daß der Sonnenhimmel unmittelbar auf den Mondhimmel folge, also der zweite von uns aus sei. Diese seine so irrige Meinung kann jeder, der da mag, im zweiten Buche von „Himmel und der Welt“ nachlesen, das sich im zweiten seiner Bücher über die Natur findet [2]. Doch entschuldigt er

---

[1] De part. animal. I 5, 644 b, 24—35.

[2] Aristoteles, De coelo II 12. Vor allem ist zu bemerken, daß Aristoteles für die Wissenschaft der Astronomie nur den Namen

sich hierüber im zwölften Buche der Metaphysik, wo er freilich den Beweis erbringt, eine andere Ansicht zu vertreten, da, wo er von Astrologie handeln muß [1].

Ptolemäus sodann machte die Bemerkung, daß die achte Sphäre in mehreren Bewegungen sich drehe; denn er sah ihren Kreis vom rechten Kreise abweichen, der alles von Ost nach West schwingen läßt. Philosophische Gründe, die notwendig ein erstes, einfachstes Bewegendes verlangen, veranlaßten ihn nun, außerhalb des Fixsternhimmels einen andern Himmel anzunehmen, der jene Umwälzung von Ost nach West herbeiführe. Im großen ganzen gerechnet braucht sie hierzu nach meiner Meinung ungefähr 23 Stunden 56 Minuten [2].

Seiner Behauptung nach und nach den Ergebnissen der Astrologie und Philosophie, die jene Bewegungen nachwiesen, gibt es neun bewegliche Himmel; ihre Lage läßt sich offenkundig nachweisen mit den Mitteln der arithmetischen und geometrischen Prospektive [3], auf Grund der sinnlichen Erfahrung und der vernünftigen Schlußfolgerung, auch auf Grund anderer sinnlicher Erfahrungen; z. B. ist es offenkundig, daß bei einer Sonnenfinsternis der Mond unter der Sonne steht, und nach dem Zeugnis des Aristoteles, der nach dem zweiten Buche von „Himmel und Welt" als Augenzeuge

---

„Astrologie" gebraucht, ihm folgend auch Dante. Sterndeutung und Weissagung aus dem Stand der Gestirne, seltsame Ansichten über den Einfluß der Gestirne hat Aristoteles zwar nicht in roher Form vertreten, doch hat er sich vom Volksglauben nicht ganz befreien können. Daß auf die Erde der Mond, auf ihn die Sonne folge, dann Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn und zuletzt der Fixsternhimmel, war pythagoreische Lehre. Dante nimmt seinen historischen Exkurs aus Albert d. Gr. (De coelo et mundo II, tract. 3). Klarer und genauer klingen seine Äußerungen im Kommentar des Averroes (3, c. 2, q. 6) zu De coelo II 3 wider.

[1] Met. Λ. 8, 1073 b, 3—16.

[2] Dante sagt in ventitrè ore e quattordici parti delle quindici d'un' altra (also 14 mal $^1/_{15}$ Stunde).

[3] Gemeint sind die Berechnungen der Perspektive.

berichtet[1], daß der Neumond von der nichtleuchtenden Seite her unter den Mars trat, und daß der Mars so lange im Dunkeln stand, bis er wieder erschien von der andern leuchtenden Mondseite her, die gegen Westen gerichtet war.

Kapitel 4.

Mit der Reihenfolge der Himmel verhält es sich folgendermaßen: Als ersten zählt man den Mondhimmel; den zweiten nimmt der Merkur ein, den dritten die Venus, im vierten steht die Sonne, im fünften der Mars, im sechsten Jupiter, im siebten Saturn; an achter Stelle ist der Fixsternhimmel. Den neunten Himmel sieht man zwar nicht, doch wird sein Dasein aus jener Bewegung erschlossen, von der oben die Rede war[2]. Viele heißen ihn Kristallhimmel, das soll heißen, durchscheinenden oder ganz durchsichtigen Himmel. Außerhalb all dieser Himmel nehmen die Katholiken das Empyreum an, was soviel heißen will wie Flammen- oder Lichthimmel. Ihm schreiben sie Unbeweglichkeit zu, da er bis ins kleinste Teilchen hinein alles in sich besitze, wonach seine Materie Sehnsucht habe[3]. Darin besteht auch für das erste Bewegliche der Grund seiner schnellsten Bewegung; denn alle Teile dieses neunten Himmels, der unmittelbar auf das Empyreum folgt, durchzieht das glühende Verlangen, mit jenem überaus göttlichen und ruhigen Himmel nach allen Teilen sich zu verbinden; darum wendet er ihm sich mit solchem Verlangen zu, daß seine Schnelligkeit fast an das Unbegreifliche grenzt[4].

---

[1] Arist., De coelo II 12, 292a, 10.

[2] Der Kristallhimmel bewirkt die tägliche Drehung des Fixsternhimmels um seine Achse.

[3] Das Empyreum, der Sitz der Gottheit, umschließt als Licht- und Flammenmeer die ganze Welt, deren Sterne und Planeten in konzentrischen Kreisen um die Erde als ihren Mittelpunkt sich drehen.

[4] Die ganze scholastische Theologie und Philosophie stützt sich hierin auf die aristotelische Lehre vom ersten unbeweglichen Beweger. Der aristotelische Gott wirkt nicht schöpferisch auf die Welt;

Dieser ruhige und friedliche Himmel ist die Wohnung der höchsten Gottheit, die allein sich selbst vollkommen schaut. Dort ist auch die Heimat der seligen Geister gemäß den Worten der heiligen Kirche, die einer Lüge nicht fähig ist [1]. Auch Aristoteles scheint dieser Meinung zu sein im ersten Buche von „Himmel und Welt", nur muß man ihn recht verstehen [2].

Das ist also der erhabene Weltenbau, innerhalb dessen die ganze Welt beschlossen ist, und außer welchem es nichts mehr gibt. Er befindet sich nicht im Raume, sondern er wurde allein im ersten Geiste geformt, den die Griechen Protonoë nennen [3]. Das ist jene Herrlichkeit, von der der Psalmist spricht, wenn er Gott anredet: „Über alle Himmel erhaben ist deine Herrlichkeit." [4] So fasse ich meine Ausführungen zusammen und behaupte, daß es zehn Himmel zu geben scheint, von denen der Venushimmel der dritte ist. Von ihm spreche ich in dem Teile meines Gedichtes, den ich erklären will.

---

das Handeln würde in ihm eine Veränderung hervorrufen. Sein Inhalt ist *νόησις νοήσεως*, Denken des Denkens. Aber er zieht die Welt an sich, wie das Geliebte den Liebenden an sich zieht; denn die Gestirne sind beseelt und streben nach Vollkommenheit. Daher kommt die Bewegung im Weltall. Je näher also ein Stern dem Empyreum, desto schneller kreist er in der vollkommensten Bewegung dahin.

[1] Die mittelalterlichen Theologen suchten dieses durch die Araber ihnen überlieferte aristotelische Weltbild mit dem Kirchenglauben zu verschmelzen. Die Verbindung war so enge, daß die ersten Angriffe gegen das aristotelisch-ptolemäische Vorbild zugleich auch als die stärksten Angriffe gegen den Glauben angesehen wurden.

[2] Ein Mißverständnis von De coelo I 3, 270b, 5—9. Der Lehrmeister dieses mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie phantastisch ausgestalteten Weltbildes war für die Abendländer besonders der arabische Philosoph Avicenna.

[3] *Πρῶτος νοῦς*, erster Geist im Gegensatz zu den von ihm stammenden Gestirngeistern, Intelligenzen oder Engeln.

[4] Ps 8, 2.

Zu beachten ist, daß ein jeder Himmel unterhalb des Kristallhimmels für sich zwei feste Pole hat; beim neunten sind sie fest und unverrückt und nach jeder Hinsicht unveränderlich[1]. Ein jeder Himmel, der neunte ebenso wie die andern, hat einen Kreis, den man den Äquator seines Himmels nennen kann. Dieser ist in jedem Punkte seiner Umdrehung gleich weit von beiden Polen entfernt. Das kann ein jeder mit Augen sehen, wenn er einen Apfel oder ein rundes Ding sich drehen läßt. Diesem Kreise eignet bei der Bewegung eine größere Schnelligkeit als irgend einem Teile seines Himmels. Dieselbe Beobachtung kann ein aufmerksamer Betrachter übrigens bei jedem Himmel machen. Je näher bei ihm ein Teil liegt, desto schneller bewegt er sich; je weiter von ihm entfernt und seinem Pole näher er liegt, desto langsamer ist seine Bewegung; denn seine Umdrehung ist geringer und muß mit Notwendigkeit zu gleicher Zeit mit der größeren Umdrehung erfolgen. Fernerhin behaupte ich, je näher ein Himmelskreis dem Äquator zu liegt, desto vornehmer ist er im Vergleich zu seinen Polen; denn ihm ist mehr Bewegung eigen und mehr Aktualität und mehr Leben und mehr Form und er liegt dem Himmel über ihm näher und darum ist er kraftvoller. Daher haben die Sterne des gestirnten Himmels untereinander mehr Kraft, je näher sie diesem Kreise sind.

Auf dem Rücken dieses Kreises im Venushimmel, von dem ich jetzt spreche, ist eine kleine Sphäre, welche sich in jenem Himmel für sich selbst dreht; ihren Kreis nennen die Astrologen Epizyklus. Wie nun die große Sphäre zwei Pole umdreht, so auch diese kleine; auch einen Äquator hat sie und um so edler ist sie, je näher sie diesem Äquator ist. Auf dem Bogen oder Rücken dieses Kreises ist das strahlende Gestirn der Venus angeheftet[2]. Wenn nun auch von zehn

[1] Die Umdrehung des Fixsternhimmels bildet nur den Zeitabschnitt von Tag und Nacht.

[2] Das Verdienst der Pythagoreer war es, die Kugelgestalt der Erde, des Mondes und der Sonne erkannt zu haben. Einen im

Himmeln die Rede war, so umfaßt streng genommen diese Zahl doch nicht alle; denn der Epizyklus, von dem die Rede war, auf dem der Stern festgeheftet ist, ist ein Himmel oder eine Sphäre für sich und hat nicht gleiches Wesen mit dem, der ihn trägt. Doch ist seine Natur seinem Himmel ähnlicher als den andern, und zusammen mit ihm heißt er ein Himmel, und beide zusammen haben ihren Namen von dem Sterne. Wie es sich mit den andern Himmeln und Sternen verhält, kann jetzt nicht dargelegt werden, vielmehr mag das genügen, was als Wahrheit von diesem dritten Himmel gesagt wurde; mit ihm habe ich es jetzt zu tun, und was ich für den gegenwärtigen Zweck brauche, ist völlig dargelegt.

Kapitel 5.

Im vorangehenden Kapitel ist also dargelegt die Beschaffenheit dieses dritten Himmels, und wie er in sich selbst eingerichtet ist; es erübrigt noch, zu zeigen, wer die sind, die ihn bewegen. Fürs erste ist zu wissen, daß seine Beweger immaterielle Substanzen sind, d. h. Intelligenzen oder Engel, wie sie der Volksmund nennt [1]. Über diese Geschöpfe wie

---

Weltenraume frei schwebenden Körper konnte man sich jedoch nicht denken, und so heftete man gleichsam den Stern an eine Sphäre, die ihn herumführte. So steht auch die Venus in ihrer Sphäre, dem Epizyklus. Je mehr Bewegungen einem Sterne eignen, desto mehr Sphären wurden ihm zugewiesen.

[1] Die Lehre von den Gestirngeistern war im Altertum weit verbreitet. Auch der hl. Paulus spricht von *στοιχεῖα*. Die neuplatonische Philosophie hat ein weit entwickeltes System von *νοῖ* geschaffen. Aristoteles hielt die Gestirne für belebt. Seine neuplatonischen Kommentatoren bildeten diesen Standpunkt weiter, wiesen jedem Gestirne eine Seele (anima) zu und gaben ihm als Führer noch einen Gestirngeist (intelligentia). Von den Arabern, besonders von Avicenna, wurde dieses System philosophisch begründet. Jeder Stern hatte also eine Seele; gegen die Belebtheit der Gestirne widersetzen sich Albertus und Thomas. Dagegen halten sie fest, daß jedem

über die Himmel war man verschiedener Meinung, obwohl schließlich die Wahrheit entdeckt wurde. Es gab Philosophen, deren Ansicht auch Aristoteles in der Metaphysik zu vertreten scheint, wenn er auch im ersten Buche von „Himmel und Welt" beiläufig anderer Meinung zu sein scheint, und die nur so viele Intelligenzen annahmen, als es Umdrehungen des Himmels gebe und nicht mehr[1]. Die andern, so behaupteten sie, wären in Ewigkeit überflüssig und hätten nichts zu tun. Darin liege aber eine Unmöglichkeit, da ihr Dasein mit ihrer Tätigkeit zusammenfalle.

Andere, wie z. B. Plato, ein ganz ausgezeichneter Mann, nahmen nicht bloß so viele Intelligenzen an, als es Himmelsbewegungen gibt, sondern soviel es Arten der Dinge gibt, also eine einzige Art für alle Menschen, eine einzige für alles Gold, wieder eine andere für alle Reichtümer usw. Und ihre Meinung ging dahin, daß die Intelligenzen, wie sie schöpferisch für einen jeden ihrer Himmel sind, auch alle andern Dinge hervorbringen und die Musterbilder für eine jede Art sind. Plato nennt sie Ideen, was so viel besagen soll wie Formen und allgemeine Naturen[2].

Die Heiden nannten sie Götter und Göttinnen; zwar dachten sie nicht so philosophisch von ihnen wie Plato; sie beteten ihre Bilder an und bauten ihnen gewaltige Tempel, wie z. B. der Juno, die sie Göttin der Macht, dem Vulkan, den sie Gott des Feuers, der Pallas oder Minerva, die sie Göttin der Weisheit, und der Ceres, die sie Göttin der Feldfrucht nannten. Für solcherlei Auffassungen geben uns auch die Dichter Zeugnis, die zum Teil die heidnische Denkweise in ihren Opfern und in ihrem Glauben darstellen. Auch

Sterne eine Intelligenz, ein Geist vorstehe, der ihn führe. Den Arabern folgend, die für den philosophischen Namen Intelligenz schon den Offenbarungsnamen Engel einsetzten, sprachen auch die Scholastiker und mit ihnen Dante von Intelligenzen oder Engeln.

[1] Met. XII 8, 1073 b und De coelo I 8, 276 a, 18.

[2] Dante wirft Ideen- und Intelligenzenlehre zusammen, was ungeschichtlich ist.

viele alte auf uns gekommene Namen oder die Bezeichnungen und Beinamen von Orten und alten Gebäuden geben uns hiervon Kunde, wie ein jeder, der da will, finden kann.

Wenn man nun auch auf Grund der menschlichen Vernunft und einer nicht gar leicht gemachten Wahrnehmung auf die oben genannten Ansichten gekommen war, so hatte man doch noch nicht die ganze Wahrheit, deshalb, weil die Kräfte der Vernunft nicht ausreichten und anderseits die Unterweisung nicht genügend war. Denn schon die Vernunft sieht ein, daß die genannten Geschöpfe viel zahlreicher sind als die Wirkungen, von denen die Menschen Kenntnis haben. Der eine Grund ist der: Kein Mensch zweifelt daran, weder Philosoph noch Heide noch Jude noch Christ noch irgend eine Sekte, daß sie im Vollbesitze aller Seligkeit sind, entweder alle oder doch der größte Teil, und daß diese seligen Geister im vollkommensten Zustande sind. Wenn nun schon die menschliche Natur hier auf Erden nicht bloß eine, sondern zwei Arten von Seligkeit besitzt, nämlich die des bürgerlichen und die des beschaulichen Lebens [1], so wäre es unvernünftig, von jenen anzunehmen, daß sie wohl, wie wir sehen, die Seligkeit des tätigen oder bürgerlichen Lebens in der Regierung der Welt hätten, nicht aber im Besitze der Seligkeit des beschaulichen Lebens wären, die doch ausgezeichneter und göttlicher ist. Da nun die Geister, denen die Seligkeit der Weltregierung eigen ist, nicht auch die andere besitzen können, da ihr Geist ein einheitlicher und fortwährender ist, so muß es andere Geister geben, die diesen Dienst nicht zu erfüllen haben und nur in der Beschauung leben [2]. Ein solches Leben ist aber

[1] Vita civile soviel wie vita attiva, das tätige Leben im Gegensatz zum beschaulichen.

[2] Die kirchliche Lehre gibt den Engeln neben der Anschauung Gottes auch die Teilnahme an der Weltregierung. Gemäß der scholastischen Astronomie mußten sie die ihnen übergebenen Gestirne lenken. Dante unterscheidet aber bei ihnen eine doppelte Tätigkeit, die rein beschauliche, die nur den höchsten Engeln eignet, und die tätige, die den niedern zukommt.

göttlicher, und je mehr etwas göttlich ist, desto mehr hat es Ähnlichkeit mit Gott, und so ist es offenbar, daß ein solches Leben Gott lieber ist; wenn er es aber lieber hat, so spendet er diese Seligkeit auch in reichlicherem Maße, und wenn er hierin freigebig gewesen ist, so hat er mehr lebende Wesen für diese (beschauliche) Seligkeit erschaffen als für die andere. Daraus folgt, daß die Zahl jener Kreaturen bedeutend größer ist, als die Wirkungen erkennen lassen. Dem widerspricht nicht die Meinung des Aristoteles im zehnten Buche der Ethik, daß den immateriellen Substanzen das betrachtende Leben und nur dieses zukomme [1]. Nur dem denkenden Leben gewisser Geister entspricht der Kreislauf des Himmels, der die Welt regiert. So ist die Welt ein wohlgeordnetes Staatswesen, ausgedacht im beschaulichen Geiste der Himmelsbeweger.

Der andere Grund ist der, daß keine Wirkung größer ist als ihre Ursache; denn die Ursache kann nicht geben, was sie nicht hat. Der göttliche Geist ist aber die Ursache von allem, besonders auch vom menschlichen Intellekte, und dieser ragt nicht über den göttlichen Geist hinaus, sondern wird von ihm unvergleichlich übertroffen. Wenn wir aber aus obigem Grunde und vielen andern einsehen, daß Gott fast zahllose geistige Geschöpfe habe erschaffen können, so hat er sie auch offenbar in größerer Anzahl erschaffen [2]. Dafür ließen sich noch viele Gründe anführen, doch mögen diese für jetzt genügen. Dennoch soll es keinen wundernehmen, wenn diese und andere Gründe, die wir hierfür anführen können, nicht ganz beweiskräftig sind; denn gerade darin müssen wir die Herrlichkeit jener Geister anstaunen, die weit über die Augen des menschlichen Geistes hinausreicht, wie der Philosoph im zweiten Buche der Metaphysik sagt, und an ihrem

[1] Arist., Eth. X 8. Aristoteles gibt den theoretischen Wissenschaften den Vorzug vor den praktischen. Das Wissen um seiner selbst willen steht höher als die Verwendung desselben.

[2] Potuit, decuit, ergo fecit.

Dasein festhalten [1]. Wenn wir auch von ihnen keinen Sinneseindruck haben, mit dem sonst unsere Erkenntnis beginnt, so leuchtet doch in unserem Geiste ein Lichtblick von ihrem lebensvollen Wesen auf, insofern wir uns von den genannten und vielen andern Gründen überzeugen. So wie einer trotz geschlossenen Auges den hellen Tag in mattem Schimmer sieht, oder wie der Strahl ist, der durch die Augen der Fledermaus geht, so und nicht anders sind unsere geistigen Augen geschlossen, solange die Seele an die Organe unseres Körpers gebunden und in ihm eingekerkert ist [2].

Kapitel 6.

Auch infolge mangelhafter Belehrung gelangten die Alten nicht zur Wahrheit über die geistigen Kreaturen, wenn auch das Volk Israel zum Teil durch seine Propheten darüber aufgeklärt wurde, indem Gott auf vielerlei Art und Weise, wie der Apostel sagt, zu ihnen geredet hatte [3]. Wir aber sind belehrt durch denjenigen, der vom Kaiser des Weltalls [4] seinen Ausgang nahm, von ihm, der sie erschaffen, der sie erhält, von Christus, dem (geliebten) Sohne des höchsten Gottes und der Jungfrau Maria, wahrhaften Weibes und Tochter des Joachim und der Anna, von Christus, wahrer Mensch, der unter uns starb und durch den uns das Leben wiedergegeben ward. Er war das Licht, das uns in der Finsternis erleuchtet,

---

[1] Met. α 1. Dante zitiert bisweilen nur nach gewissem Gleichlaut.

[2] Die berühmte Stelle aus Met. α 1, die in unzähligen Verstümmelungen von den Arabern und christlichen Scholastikern zitiert wird. Sie lautet bei Aristoteles: „Wie sich die Augen der Nachtvögel zu dem Lichte des Tages verhalten, so verhält sich der Verstand unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach am alleroffenbarsten ist" (Met α 1, 993 b).

[3] Hebr 1, 1.

[4] Imperadore dell' universo. In kaiserlicher Würde erscheint bei Dante immer nur Gott Vater.

nach den Worten des Evangelisten Johannes[1]. Er hat uns die Wahrheit kundgetan über Dinge, die wir ohne ihn nicht wissen noch wahrhaft erkennen könnten. Die erste geheimnisvolle Gabe, die er uns schauen ließ, war eines der genannten Geschöpfe. Es war sein großer Legat, der zu Maria, dem jungen Mädchen von vierzehn Jahren, kam, abgesandt vom heiligen Himmelskönig. Dieser unser Erlöser hat mit eigenen Worten gesagt, daß sein Vater ihm viele Legionen von Engeln schicken könne. Dieser wehrte nicht ab, als ihm gesagt ward, der Vater habe den Engeln befohlen, ihm zu dienen und untertänig zu sein. So ist es also für uns offenbar, daß diese Geschöpfe in größter Anzahl vorhanden sind. Die heilige Kirche, seine Braut und Stellvertreterin, von der Salomo sagt[2]: „Wer ist die, die da heraufsteigt aus der Wüste, reich an allen erfreulichen Gaben, gestützt auf ihren Freund?" hält in Lehre, Glauben und Predigt an diesen hocherhabenen, fast unzähligen Kreaturen fest[3]. Dabei teilt sie dieselben ein in drei Hierarchien, was so viel bedeutet wie drei heilige oder göttliche Fürstentümer. Eine jede Hierarchie hat drei Ordnungen, so daß die Kirche insgesamt an neun Ordnungen von geistigen Geschöpfen festhält und sie lehrt. In der ersten Ordnung sind die Engel, in der zweiten die Erzengel, in der dritten die Throne, und diese drei Ordnungen machen die erste Hierarchie aus, die erste nicht dem Adel, auch nicht der Schöpfungszeit nach, denn die andern sind erhabener, und alle sind zu gleicher Zeit erschaffen worden, sondern die erste für uns, die wir zu ihrer Höhe emporblicken. Dann folgen die Herrschaften, nach ihnen die Kräfte, nach diesen die Fürstentümer; und diese bilden zusammen die zweite Hierarchie. Über

---

[1] Jo 1, 5.

[2] Hl 8, 5.

[3] Dante führt in die philosophische Untersuchung die Autorität der Offenbarung und Kirche ein. Die ganze Beweisführung schließt eine ungläubige Seelenstimmung Dantes bei Abfassung des Convivio aus.

diesen stehen die Mächte und Cherubim und hoch über allen die Seraphim; diese machen zusammen die dritte Hierarchie[1].

Der Hauptgrund ihres beschaulichen Lebens ruht in der Zahl, welche die Grundlage für die Hierarchien und für die Ordnungen ist. Da nun die göttliche Majestät in drei Personen, aber einer Wesenheit besteht, so läßt sich über diese eine dreifache Betrachtung anstellen. Die Betrachtung kann sich richten auf die erhabene Macht des Vaters, und diese schaut die erste Hierarchie, d. h. die ihrem Adel nach erste, von der wir zuletzt sprachen. Oder sie kann sich richten auf die höchste Weisheit des Sohnes, und diese schaut die zweite Hierarchie, und sie kann sich erstrecken auf die höchste und glühendste Liebe des Heiligen Geistes, und diese schaut die dritte Hierarchie, die uns näher liegt und uns von den Gaben mitteilt, die sie selber empfängt[2]. Insofern nun jede Person innerhalb der göttlichen Dreifaltigkeit einer dreifachen Betrachtung fähig ist, sind in jeder Hierarchie drei Ordnungen, die eine verschiedene Betrachtung haben. Es kann der Vater betrachtet werden nur in seinem eigenen Sein, und diese Beschauung haben die Seraphim, die von der ersten Ursache mehr sehen als irgend eine andere Engelsnatur. Doch läßt sich der Vater auch in seinen Beziehungen zum Sohne be-

---

[1] Im Convivio folgt Dante bei Schilderung der himmlischen Hierarchien weder Dionysius noch Gregor d. Gr., sondern dem Trésor des Brunetto Latini. Anscheinend hatte er damals die hochgefeierten Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, zu denen Albertus und Thomas Kommentare verfaßten, noch nicht studiert. Im Paradiso folgt er ihm und läßt auch Gregor über seinen Irrtum lächeln, daß er die Stellung der „Throne“ unrichtig angegeben hatte. Hieraus ein Verbrechen der Heterodoxie zu konstruieren, wäre nicht einmal dem Mittelalter eingefallen (vgl. Giovanni Rosalba, L'Alighieri 1890, 345).

[2] Für Dante ist also das Trinitätsdogma Einteilungsgrund. Beachtenswert ist, wie die neuplatonisch-arabische Lehre vom Herabströmen der Formen in die Materie mit der kirchlichen Engellehre verflochten wurde.

trachten, wie er von ihm ausgeht und wie er sich mit ihm vereinigt, und dies schauen die Cherubim. Endlich läßt sich der Vater betrachten, sofern von ihm der Heilige Geist ausgeht, wie er von ihm ausgeht und wie er sich mit ihm vereinigt; und diese Beschauung haben die Mächte. Dasselbe Verhältnis der Betrachtung läßt sich auf Sohn und Heiligen Geist anwenden. Somit muß es neun Arten von beschaulichen Geistern geben, die in jenes Licht schauen, das allein sich selbst ganz erkennt. Doch darf ich eines nicht verschweigen. Von all diesen Ordnungen gingen gleich nach ihrer Erschaffung einige verloren; es mag wohl der zehnte Teil gewesen sein [1]. Um sie zu ersetzen, wurde der Mensch erschaffen. Von den Zahlen, den Ordnungen und den Hierarchien erzählen die beweglichen Himmel, deren es neun sind; der zehnte verkündigt die Einheit und Beständigkeit Gottes [2]. Darum sagt auch der Psalmist: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und seiner Hände Werk zeigt an das Firmament." [3] Darum ist unsere Annahme wohlbegründet, wenn wir die Beweger des Mondhimmels in der Reihe der Engel sehen, für den Merkur als Beweger die Erzengel annehmen, für die Venus die Throne, die, von der Liebe des Heiligen Geistes beseelt, eine ihrer Natur entsprechende Tätigkeit entfalten, d. h. diesem Liebeshimmel die Bewegung geben. Aus dieser Bewegung fließt für diesen Himmel eine gewaltige Liebesglut, an der die Seelen hier unten je nach ihrer Veranlagung sich entzünden.

Auch die Alten hatten die Beobachtung gemacht, daß dieser Himmel hier unten die Liebe verursache; darum nannten sie Amor den Sohn der Venus, wofür auch Virgil im ersten Buche der Äneis ein Zeugnis gibt, wo Venus ihren Sohn Amor

---

[1] In Dantes Paradiso nehmen die Menschen die durch die gefallenen Engel frei gewordenen Sitze ein. Woher Dantes Berechnung kommt, vermag ich nicht zu sagen.

[2] Neun Himmel, neun hierarchische Engelsordnungen.

[3] Ps. 18, 2.

anspricht: „Sohn, meine Kraft, Sohn des höchsten Vaters, der du die Pfeile des Typhoeus nicht fürchtest.“[1] Und bei Ovid im fünften Buche der Metamorphosen spricht Venus zu Amor: „Sohn, meine Wehr und meine Macht!“ Die Zahl dieser Throne, denen die Bewegung dieses Himmels anvertraut ist, ist allerdings nicht groß; doch waren die Philosophen und Astrologen hierüber verschiedener Meinung, insofern sie über die Kreisungen verschiedener Ansicht waren. Darin jedoch waren alle einig, daß es so viele gebe, als der Himmel Bewegungen mache. Im Epilog des Buches „Von der Aggregation der Sterne“[2] findet sich nach der best bewiesenen Annahme der Astrologen die Äußerung, daß es deren drei gebe: die erste Bewegung sei die, sofern der Stern sich in seinem Epizyklus bewegt, die zweite, insofern der Epizyklus mit dem ganzen Himmel in der Richtung des Sonnenhimmels sich dreht, die dritte, sofern der ganze Himmel sich bewegt, hingerissen von der Bewegung des Fixsternhimmels von West nach Ost in hundert Jahren um einen Grad. Für diese drei Bewegungen also sind drei Beweger bestimmt. Ferner bewegt sich dieser ganze Himmel und dreht sich zurück mit dem Epizyklus von Ost nach West; dies geschieht natürlich täglich einmal. Ob diese Bewegung von irgend einem Intellekte oder vom Umschwung des ersten Beweglichen herrührt, weiß Gott. Mir erscheint es Anmaßung, darüber ein Urteil zu fällen. Lediglich durch die Denkkraft rufen diese Himmelsbeweger die Kreisbewegung in dem ihnen zugewiesenen Ge-

[1] Virg., Aen. I 644. Dante übersetzt die Stelle falsch, vielleicht hatte er einen verdorbenen Text.

[2] Dante meint das von Gerhard von Cremona aus dem Arabischen übersetzte Buch Alfragani liber de aggregationibus scientiae stellarum et de principiis coelestium motuum. Das Werk des arabischen Astronomen lief auch unter dem Titel Alfragani astronomica rudimenta Ioanne Hispalensi interprete, Parisiis 1546 und früher (vgl. Toynbee Paget, Dante Studies and Researches, London 1902, 56, und Romeo Campani, Il libro dell' aggregazione delle stelle dell' Alfragano (im Giornale dantesco XVIII [1910] 1).

biete hervor. Die hochedle Form des Himmels, die in sich das Prinzip dieser passiven Natur hat, wird von der Bewegkraft, die diesen Zweck verfolgt, berührt und dreht sich infolgedessen. Ich verstehe unter dieser Berührung nicht eine körperliche, sondern eine Kraftleistung, die sich auf ihn richtet. Das also sind die Himmelsbeweger, die ich ansprechen will und an die ich meine Frage richte[1].

Kapitel 7.

Wie ich oben im dritten Kapitel dieses Traktates gesagt, war es zum richtigen Verständnisse des ersten Teiles der vorliegenden Kanzone notwendig, von den Himmeln und ihren Bewegern zu sprechen; das ist in den drei vorangehenden Kapiteln geschehen. Jene also, von denen ich den Beweis erbrachte, daß sie die Beweger des Venushimmels sind, rede ich mit den Worten an:

Die denkend ihr bewegt der Himmel dritten

(das soll heißen: mit dem Geiste allein, wie schon gesagt), hört auf meine Rede; ich sage höret, nicht als ob sie irgend einen Ton hörten, sie haben ja keine Sinne, sondern sie sollen auf mich hören mit dem Vermögen ihrer Denkkraft.

Ich sage ferner:

Lauscht doch den Worten, die im Herzen mir erklingen,

d. h. auf die innere Sprache, die noch nicht nach außen getreten ist. Zu beachten ist, daß ich in dieser ganzen Kanzone nach dem einen wie nach dem andern Sinn unter Herz das geheime Innere verstehe und nicht irgend einen besondern Teil von Seele und Leib.

So habe ich sie denn nun gebeten, meinen Worten ihr Gehör zu schenken; zugleich nenne ich auch die zwei Gründe,

[1] Also die Throne, die bewegenden Intelligenzen der Venus, des Liebeshimmels.

die mich zu dieser Anrede berechtigen und drängen. Der eine Grund liegt in meinem ganz ungewohnten Zustand, den andere an sich noch nicht erfuhren und darum auch nicht verstanden hätten, wie diejenigen, die zugleich mit ihrer Tätigkeit auch ihre Wirkung erkennen. Diesen Grund deute ich mit den Worten an:

So neu, daß kaum ich wag', es andern zu verkünden.

Der andere Grund liegt darin: wenn man eine Wohltat empfängt oder ein Unrecht zu leiden hat, so muß man zuerst den Urheber, oder wenn es deren mehrere sind, diese ins Auge fassen und im Falle einer Wohltat sich gegen seinen Wohltäter erkenntlich zeigen, im Falle einer Beleidigung aber mit milden Worten den Täter zur Entschuldigung bewegen. Diesen Grund deute ich mit den Worten an:

Der Himmel ist es, den ihr, holde Wesen,
Mit eurer Kraft belebt, der meine Seele
In jenen Zustand führt, den jetzt ich fühle!

Das soll heißen: Eure Tätigkeit, d. h. euer himmlisches Kreisen, hat mich in den gegenwärtigen Zustand versetzt [1]. So schließe ich denn mit der Behauptung, daß meine Anrede gerade an sie sich richten muß, wie ich sie auch verfaßt habe. Das sage ich mit den Worten:

Soll ich in Worten schildern dieses Leben,
Muß ich an euch, wie sich's gebührt, mich wenden.

Auf diese Gründe hin bitte ich sie um Gehör mit den Worten:

So flehe ich euch an, mir das Gehör zu schenken.

Bei jeder Art von Rede kommt es hauptsächlich auf eine feine Überredungskunst an, d. h. man muß seiner Hörerschaft

[1] In der Kreisbewegung, die zugleich die vollkommenste ist, äußert sich das Leben des Gestirnes. Durch sie strömt auch die dem Gestirn innewohnende Kraft auf die unterhalb sich drehenden Sphären.

etwas schön darlegen können. Von allen Überredungskünsten aber, das wissen die Rhetoriker sehr gut, besteht die wirkungsvollste darin, die Aufmerksamkeit des Zuhörers an sich zu reißen durch den Hinweis auf noch nie dagewesene, großartige Dinge. So benütze auch ich diesen rhetorischen Kunstgriff, nachdem ich um gefälliges Gehör gebeten habe, d. h. ich strebe nach einer feinen Einführung, verkünde ihnen meine Absicht, unerhörte Dinge zu sagen, d. i. den Zwiespalt in meinem Innern, und großartige Ausführungen über die Herrlichkeit ihres Gestirnes. Das kommt in den letzten Worten dieses ersten Teiles zum Ausdruck:

Von meinem Herzen bring ich neue Kunde,
Wie traurig meine Seele in ihm weint,
Und wie ein Geist ihr wehret dieses Klagen,
Der zu ihr kommt auf eures Sternes Strahlen.

Zum vollen Verständnis dieser Worte gebe ich noch an, daß dieser neue Zustand in nichts anderem besteht als in einem häufigen Nachdenken, wie ich diese neue Dame empfehlen und verherrlichen könnte. Die Seele aber stellt den andern Gedanken dar, der zum Teil mit Übereinstimmung gegen diesen kämpft und das Andenken jener herrlichen Beatrice empfiehlt und lobpreist. Doch weil der letzte Gedanke in meinem Geiste übereinstimmend an den sich klammerte, dem mein Gedächtnis zu Hilfe kam, so nenne ich diesen Seele und den andern Geist. So pflegen wir auch unter dem Begriff einer Stadt die zu verstehen, welche die Stadt zu halten suchen, und nicht die, welche sie bekämpfen, mögen gleich beide Bürger derselben sein. Auch spreche ich davon, daß dieser Geist auf den Strahlen des Sternes zu mir kommt. Damit will ich zu verstehen geben, daß in den Strahlen jedweden Himmels der Weg liegt, auf welchem ihre Kraft in die Welt hier unten herabsteigt. Die Strahlen sind aber nur ein Teil des Lichtes, das vom Urgrund des Lichtes durch die Luft bis zum erleuchteten Gegenstand dringt, und das Licht ist nur im Teile des Sternes, denn der übrige Himmel ist durch-

scheinend und durchsichtig. Darum sage ich nicht, daß dieser Geist, d. h. dieser Gedanke, von ihrem Himmel insgesamt komme, sondern von ihrem Sterne[1]. Die Herrlichkeit seiner Beweger gibt ihm aber eine solche Kraft, daß er in unsern Seelen und auch sonst bei uns die größten Wirkungen erzielen kann. Mag er gleich ferne von uns sein, bisweilen kommt er uns nahe, 167 Erdhalbmesser, deren einer 3250 Meilen lang ist[2]. Das also ist die wörtliche Auslegung des ersten Teils der Kanzone.

Kapitel 8.

Durch die vorangehenden Ausführungen wird wohl eine genügende Erklärung des wörtlichen Verständnisses des ersten Teiles erzielt sein. So soll denn jetzt der zweite Teil folgen, in dem ich den inneren Kampf schildere. Dieser Teil hat zwei Abteilungen. In der ersten Strophe schildere ich den Charakter dieser Zwiespältigkeit nach den in mir liegenden Ausgangspunkten; dann erzähle ich, was meine zwei inneren Gegner sagen, und zwar lasse ich zuerst die unterliegende Partei reden, d. h. in der zweiten Strophe dieses Teiles, die zugleich die dritte der Kanzone ist. Zum völligen Verständnis dieses ersten Teiles muß beachtet werden, daß man den Dingen ihren Namen gibt nach der höchsten Eigenschaft der in ihnen liegenden Form[3]. So benennt man ja auch den Menschen nach der Vernunft und nicht nach dem Sinnesvermögen oder nach sonstigen Minderwertigkeiten. Wenn man also von einem Menschen sagt, er lebe, so will das nichts anderes sagen, als er gebrauche seine Vernunft; denn das ist sein ihm eigentümliches Leben und die Betätigung seiner edelsten Anlage. Wer also von der Vernunft sich trennt und nur die sensitive Aus-

[1] Also nicht vom ganzen Venushimmel und seinen Sphären, sondern nur vom Gestirne selbst.

[2] Die Berechnung ist aus Alfraganus genommen.

[3] Thomas, In 2 Sent. dist. 23, q. 2, a. 2a: Unaquaeque res nominatur ab eo, quod in ipsa est nobilissimum.

rüstung benützt, lebt nicht als ein Mensch, sondern als ein Tier. So sagt auch der treffliche Boethius[1]: „Der Esel lebt in ihm." Offen gesagt liegt im Denken die eigentliche Tätigkeit der Vernunft, und die Tiere denken deswegen nicht, weil ihnen die Vernunft mangelt; ich meine nicht bloß die niederen Tiere, sondern auch die, welche eine äußere Ähnlichkeit mit den Menschen und etwa den Geist von Schafen und andern abscheulichen Tieren haben.

Ich meine also, daß das Leben meines Herzens in meinem Innern ein lieblicher Gedanke zu sein pflegte; lieblich ist so viel wie anziehend, schön, süß, wohlgefällig und reizend. Dieser Gedanke pilgre so oft vor die Füße Gottes, des Herrn derer, die ich anrede[2]. In meinen Gedanken also betrachtete ich das Reich der Seligen. Im unmittelbaren Zusammenhange damit gebe ich auch den Zweck an, warum ich mich in meinen Gedanken emporhob, wenn ich sage:

Dort sah er eine Frau im Ruhmesglanze.

Damit will ich zu verstehen geben, daß ich vermöge seiner liebevollen Offenbarung dessen gewiß war und bin, daß sie im Himmel ist[3]. Darum war ich in meinen Gedanken, so oft es mir möglich war, häufig ganz außer mir und hingerissen.

Im Anschlusse daran schildere ich die Wirkung dieses Gedankens, um ein Verständnis für seine Süßigkeit zu geben; denn so groß war sie, daß ich mich nach dem Tode sehnte, um dorthin zu kommen, wo sie wandelte, und das sage ich mit den Worten:

Und redete von ihr so süße Worte,
Daß meine Seele sprach: „Ich will von hinnen ziehen!"

Das also ist die Wurzel des einen widerstreitenden Gedankens in mir. Dabei ist zu beachten, daß hier von einem

---

[1] De cons. IV 3.

[2] Der Herr der Venusgeister ist nicht Amor, sondern Gott.

[3] Aus alldem ergeben sich sichere Anhaltspunkte für die Abfassungszeit der Kanzone.

Gedanken und nicht von der Seele die Rede ist, der nach dem Anblick jener Seligen emporschaue; denn er war auf diese besondere Handlung gerichtet. Unter Seele aber verstehe ich, wie im vorhergehenden Kapitel gesagt, den allgemeinen Gedanken im Verein mit der Zustimmung.

Darauf sage ich:

Dann aber jagt ihn fort ein anderer Gedanke.

Damit lege ich die Wurzel des andern widerstreitenden Gedankens dar und erzähle, wie der erste Gedanke ein Stück Leben von mir zu sein scheint und dann ein anderer auftritt, der den ersten verjagt. Ich gebrauche das Wort verjagen, um den andern Gedanken als widerstreitend darzulegen; denn naturgemäß flieht ein Gegensatz den andern, und derjenige, der die Flucht ergreift, zeigt hierin Mangel an Kraft. Von diesem neu auftretenden Gedanken sage ich, er ergreife mich mächtig, trage den Sieg über die ganze Seele davon, ja er trete so herrisch auf, daß das Herz, d. h. mein Inneres, erzittere und mein Äußeres ein ganz ungewohntes Bild zur Schau trage. Im Zusammenhange damit schildere ich die Macht dieses neuen Gedankens nach seiner Wirkung und sage von ihm, er lasse mich eine Frau erblicken, flüstere mir schmeichelnde Worte ins Ohr, d. h. rede vor den Augen meines Verlangens, um mich zu verführen, verspreche mir zugleich, daß es im Anblick ihrer Augen all seine Seligkeit fände. Und um eher das Vertrauen meiner heimgesuchten Seele zu erlangen, behauptet er, keiner dürfe in die Augen dieser Frau schauen, der Angst vor Seufzern habe. Das ist eine feine Redeweise, äußerlich einer Sache den Schmuck zu nehmen, um sie innerlich herauszuheben. Mehr konnte dieser neue Liebesgedanke nicht tun, um meinen Geist umzustimmen, als die bezwingende Macht zu schildern, die in den Augen dieser Frau ruht.

Kapitel 9.

So ist es also klar, wie und warum die Liebe in mir entstand und die in mir streitenden Gefühle. Darum muß ich

jetzt jenen Teil erörtern, in dem die verschiedenen Gedanken miteinander streiten. Zuerst nun will ich von dem einen Teil der Seele sprechen, d. h. von dem alten Gedanken, und dann vom andern. Der Grund hierfür ist, daß ein Redner die Hauptsache sich immer für den Schluß aufbewahren soll; denn das zuletzt Gesagte macht auf den Hörer einen längeren Eindruck. Da ich nun meine Ausführungen mehr darauf richte, was dem Werke jener angeredeten Geister förderlich ist, als was ihnen hinderlich ist, so mußte ich vernünftigerweise zuerst die Lage des verschwindenden Teiles und dann die des neu auftretenden schildern. Doch hier entsteht ein Zweifel, der ohne Lösung nicht übergangen werden darf. Es könnte einer sagen: Wenn Liebe das Werk dieser von mir angeredeten Intelligenzen ist und der eine wie der andere Zustand Liebe ist, wie kann dann ein und dieselbe Kraft hier Leben zerstören und dort schaffen? Sie sollte doch vielmehr Leben erhaltend wirken aus dem Grunde, weil jede Ursache ihre Wirkung liebt. So sollte sie auch jene andere Wirkung lieben und erhalten. Auf diese Frage läßt sich leicht antworten, daß ihre Wirkung, wie gesagt, Liebe ist. Da sie aber nur auf jene Gegenstände erhaltend wirken können, die ihrer Kreisbewegung unterworfen sind, tragen sie ihren Einfluß von dem Teile, der ihrer Macht nicht mehr untersteht, über auf den, welcher in ihrer Gewalt ist, d. h. von der aus dem Leben geschiedenen Seele auf die noch in diesem Leben stehende. So macht es ja auch die menschliche Natur, indem sie die menschliche Form von Vater auf Sohn überträgt und so sich selbst erhält, da sie im Vater selbst nicht ewig ihre Wirkung erhalten kann. Von Wirkung spreche ich, weil die Verbindung von Seele und Leib ihr Werk ist; denn die Seele währt ewig, auch wenn sie getrennt ist, weil sie mehr ist als bloß menschliche Natur. So löst sich also diese Frage.

Da meine Ausführungen nun an die Unsterblichkeit der Seele streifen, will ich eine Abschweifung machen und von ihr sprechen. Darin wird zugleich ein schöner Abschluß in meiner Rede über jene lebendige, selige Beatrice liegen, von

der ich in diesem Buche nicht weiter zu sprechen gedenke[1]. Zum voraus behaupte ich, daß unter allen Gemeinheiten die dümmste, elendeste und verdammenswerteste die ist, die nach diesem Leben kein anderes annehmen will. Denn schlagen wir alle Schriften nach, der Philosophen wie auch anderer weiser Schriftsteller, alle stimmen darin überein, daß in uns ein ewiger Bestandteil ist. Diese Überzeugung scheint ganz besonders Aristoteles in seinem Buche „Über die Seele" zu vertreten; auch die Stoiker sind alle derselben Meinung. Tullius hält daran fest ganz besonders in seinem Büchlein „Über das Greisenalter"[2]. Auch alle Dichter, die im heidnischen Glauben aufgewachsen sind, stehen auf diesem Standpunkte. An diesem Glauben hält jedes Gesetz fest, auch Juden, Sarazenen und Tataren und alle, die nur einigermaßen ein Leben nach der Vernunft führen. Wenn diese alle sich nun getäuscht hätten, würde eine Unmöglichkeit sich ergeben, deren Gedanke eine Ungeheuerlichkeit wäre. Ein jeder ist überzeugt, daß die menschliche Natur hier auf Erden die vollkommenste von allen Naturen ist; das leugnet keiner. Auch Aristoteles bekräftigt dies im 12. Buche „Von den Tieren", wenn er den Menschen das vollkommenste aller Lebewesen nennt[3]. Da nun viele Lebewesen gänzlich sterblich sind, wie die unvernünftigen Tiere, und diese alle während ihres Lebens keine

---

[1] Aus dieser Stelle ergibt sich wenigstens so viel sicher, daß Dante den Plan gefaßt hatte, in einem andern Buche von Beatrice zu sprechen. Doch ist es durchaus nicht notwendig, einen gereiften Plan des göttlichen Gedichtes bereits hier zu vermuten.

[2] Cicero, De senectute 21, 77. Es ist nicht richtig, daß der Unsterblichkeitsgedanke zum stoischen System gehört. Dante läßt sich ersichtlich von Cicero zu dieser Annahme verleiten.

[3] Gemeint ist Arist., Hist. anim. VIII 1. Die arabischen Übersetzer zogen die zehn Bücher der Historia animalium, die fünf Bücher De generatione animalium und die vier Bücher De partibus animalium zu 19 fortlaufenden Büchern zusammen. In dieser Gestalt liegt uns auch Avicennas Paraphrase vor, die von Michael Scotus übersetzt wurde.

Hoffnung auf ein anderes Leben in sich tragen, so wäre unser Verlust, wenn unsere Hoffnung eitel wäre, größer als der aller andern Lebewesen. Viele aber haben dieses Leben schon um das Jenseitige hingegeben. So wäre die Folge, daß der Mensch das vollkommenste Lebewesen, zugleich das unvollkommenste wäre, und das ist unmöglich, und daß die Vernunft, seine höchste Auszeichnung, für ihn Ursache des größten Verlustes würde. Das ist aber eine ganz unsinnige Behauptung. Daraus würde weiter folgen, daß die Natur im Widerspruch mit sich selbst diese Hoffnung in den Menschengeist gepflanzt hätte; denn, wie gesagt, viele sind in den leiblichen Tod gelaufen, um im andern Leben zu sein. Also auch hierin liegt eine Unmöglichkeit.

Eine fortlaufende Kunde von unserer Unsterblichkeit sehen wir auch in den Ahnungen unserer Träume, die nicht stattfinden würden, wenn in uns nicht etwas Unsterbliches wäre; denn das, was uns Offenbarungen verleiht, muß unsterblich sein, mag es nun körperlich oder unkörperlich sein, wenn wir es recht bedenken. Ich lasse es dahingestellt, ob körperlich oder unkörperlich, wegen der verschiedenen Meinungen, die ich hierüber finde. Was aber Bewegung und Form vom unmittelbaren Formengeber empfängt, muß im Verhältnis zu ihm stehen. Zwischen Sterblichen und Unsterblichen besteht kein Verhältnis [1].

---

[1] Die Geheimnisse des Traumlebens gaben der mittelalterlichen Philosophie bisweilen zu phantastischen Deutungen Anlaß. Das Traumleben wurde insbesondere von den arabischen Philosophen mit der Prophetie in Zusammenhang gebracht und das Wesen der Prophetie psychologisch-rationalistisch erklärt. Dante hält offenbar an der arabisch-neuplatonischen Theorie fest, wonach der Mensch im Schlafe zwar keine Eindrücke durch die verschlossenen Sinne bekommt, wohl aber die Formen, d. h. die Traumgedanken, vom unmittelbaren Formengeber erhält, der sie in die Seele fließen läßt. Avicenna sieht im intellectus agens der Mondsphäre den dator formarum. Dante ist es nur um den Beweis zu tun, daß außerhalb unserer Seele ein unsterbliches Leben zu finden sei.

Eine weitere Gewißheit findet diese Lehre in der wahrsten Lehre Christi, der Weg, Wahrheit und Licht ist [1]: Weg, weil wir auf ihm ohne Hindernis zur Glückseligkeit jener Unsterblichkeit ziehen, Wahrheit, weil sie keinen Irrtum enthält, Licht, weil sie uns in der Finsternis der Weltunwissenheit erleuchtet. Das ist die Lehre, so behaupte ich, die mehr Gewißheit in sich trägt als alle Vernunftgründe [2]; denn jener hat sie uns gegeben, der unsere Unsterblichkeit sieht und abmißt, die wir vollkommen nicht begreifen können, solange unser Unsterbliches mit dem Sterblichen vermischt ist. Doch haben wir eine volle Einsicht durch den Glauben; mit der Vernunft sehen wir nur schattenhaft und dunkel; das kommt von der Vermischung unseres sterblichen mit dem unsterblichen Teil [3]. Das muß auch der kräftigste Beweis dafür sein, daß das eine wie das andere in uns ist [4]. Und so glaube und

---

[1] Jo 14, 6: Ego sum via et veritas et vita.

[2] Dante beruft sich in der philosophischen Schrift ausdrücklich auf die Beweiskraft des Glaubens.

[3] Eine Erinnerung an Platonische Gedanken.

[4] Dantes Unsterblichkeitsbeweise sind gegenüber den von Avicenna und den christlichen Scholastikern aufgestellten mager zu nennen und auch im Sinne der mittelalterlichen Logik zum Teil nicht stringent. Dante beruft sich in der Weise Ciceros 1. auf die sententia communis der Philosophen, der Dichter und der Religionen. Wären sie alle falsch beraten, so wäre ein ungeheurer Weltirrtum die Folge. 2. Die vernünftige Ausrüstung des Menschen würde den Mangel der Unsterblichkeit viel härter empfinden als das unvernünftige Seelenleben der Tiere. So wäre also der vernünftige, höherstehende Mensch ärmer daran als das Tier, wenn es keine Unsterblichkeit gäbe. 3. Es wären alle diejenigen Toren, die um eines ewigen Lebens willen das irdische hingegeben haben. 4. Ein Beweis für ein anderes Leben sind die Träume, weil sie Offenbarungen aus jener Welt enthalten. 5. Den höchsten Beweis bildet die Lehre Christi. Es muß überraschen, daß Dante die unzähligen Unsterblichkeitsbeweise der Platoniker, Aristoteliker, Araber und Scholastiker beiseite liegen läßt und sich auf indirekte Beweise aus dem commun sens beschränkt, den Hauptbeweis aber auf die Offenbarung

bekenne ich und bin dessen gewiß, nach diesem Leben zu einem andern, besseren zu pilgern, dorthin, wo jene glorreiche Frau lebt, in die meine Seele verliebt war, solange sie stritt. Davon soll die Rede im folgenden Kapitel sein.

Kapitel 10.

Ich kehre zu meinem Gegenstande zurück. In dem Verse, dessen Anfang lautet:

> Als bittern Feind, der ihn nur will verdrängen,

suche ich die innere Sprache meiner Seele, d. h. des alten Gedankens gegen den neuen darzulegen. Zuerst gebe ich kurz den Grund seines Jammerns mit den Worten an:

> Als bittern Feind, der ihn nur will verdrängen,
> Sieht ihn der liebliche Gedanke an, der oftmals
> Von einem Engel mir in Himmelshöhn erzählte.

Das ist der besondere Gedanke, von dem ich oben sagte, daß er für mein trauerndes Herz lebenspendend gewesen war.

Mit den Worten sodann:

> Die Seele weint und laut ertönt ihr Klagen

bekunde ich, daß meine Seele noch auf seiner Seite stehe und traurig rede und in Klagen ausbreche, gleich als ob sie über die plötzliche Veränderung in Verwunderung geriete. Und so spricht sie auch:

> O weh mir, daß von dannen ziehet,
> Der Trost und Mitleid reichlich mir gespendet!

Mit vollem Rechte, denn bei ihrem großen Verluste hatte dieser Gedanke, der bis zum Himmel stieg, ihr großen Trost gebracht. Gleich darauf sage ich, daß all mein Denken, d. h.

---

stützt. Weder die Theorie Wittes noch die gemäßigten Bedenken von Kraus können sich angesichts dieser philosophischen Stellung Dantes halten.

meine Seele, die ich ganz sprachlos nenne, sich entschuldigen möchte und gegen die Augen spricht. Das kommt in den Worten zum Ausdruck:

Aus meinen Augen redet laut ihr Schmerz.

und ich lasse sie von diesen Augen und gegen sie drei Dinge sagen: erstens, daß sie die Stunde verwünscht, da jene Frau in sie blickte. Dabei ist zu beachten, daß zwar mehrere Dinge zu gleicher Zeit ins Auge kommen können, in Wirklichkeit aber nur das wahrhaft gesehen wird, was auf gerader Linie durch den Pupillenmittelpunkt dringt und sich allein in der Einbildungskraft abdrückt. Dies ist deshalb der Fall, weil der Nerv des Gesichtssinnes gerade nach dieser Seite gerichtet ist. Darum kann auch ein Auge das andere nicht anschauen, ohne daß es nicht zugleich von ihm gesehen wird; denn so wie das hinschauende Auge die Form auf gerader Linie in die Pupille bekommt, so geht seine Form auf dem gleichen Wege in das von ihm betrachtete Auge. Häufig nun, wenn diese gerade Linie hergestellt wird, schnellt derjenige den Bogen ab, dem jede Waffe leicht ist [1]. Wenn ich also sage, daß eine solche Frau sie sehe, so soll das so viel heißen, als daß ihre Augen und die meinigen sich erblickten. Als zweiten Vorwurf tadelt sie ihren Ungehorsam mit den Worten:

Warum versagten diese Augen mir den Glauben?

Dann fährt sie zum dritten fort, daß sie sich selbst nicht wegen Vorsicht anklagen müsse, wohl aber jene wegen Ungehorsams. Denn bisweilen spreche sie von dieser Frau, daß in ihren Augen eine Macht über mich liege, wenn sie sich den Weg frei gemacht hätte. Das deutet sie mit den Worten an:

In ihren Augen muß wohl wohnen.

Wohl ist es glaubhaft, daß meine Seele sich bereit fühlte, die Wirkung dieser Frau in sich aufzunehmen, und darob wurde

[1] Amor.

ihr bange; denn die Tätigkeit des Handelnden erreicht ihr Ziel beim leidenden Teile, wenn er dazu vorbereitet ist, wie der Philosoph im zweiten Buche „Über die Seele" sagt [1]. Wenn das Wachs einen Geist hätte und sich fürchten könnte, würde es den herandringenden Sonnenstrahl mehr fürchten als der Stein; denn seine Empfänglichkeit läßt die Tätigkeit des Sonnenstrahls stärker zum Ausdruck kommen. Endlich bekundet die Seele in ihren Worten, daß ihr eigenmächtiger Versuch ihr gefährlich gewesen sei:

> Nichts half es mir, den Augen zu verbieten,
> Dorthin zu schauen, wo den Tod sie fanden.

Sie achteten dabei nicht auf denjenigen, von dem ich zuvor gesagt hatte, daß er meinesgleichen umbringe, und damit beschließt sie ihre Worte, auf die der neue Gedanke seine Antwort gibt. Das wird im folgenden Kapitel klar werden.

Kapitel 11.

So ist also dem Sinne nach der Teil erörtert, in dem die Seele, d. h. der alte untergehende Gedanke, spricht. Nunmehr soll der Teil seine Erklärung finden, in dem der neue gegnerische Gedanke auftritt. Dieser ist ganz in der Strophe enthalten, welche anhebt: „Tot bist du nicht." Zum richtigen Verständnis empfiehlt sich hier eine Zweiteilung; denn im ersten Teile mit den Anfangsworten: „Tot bist du nicht", wird im Anschluß an die letzten Worte gesagt: „Nicht wahr ist es, daß du gestorben bist"; doch die Ursache, daß du tot scheinst, liegt in einer Verwirrung, in die du feigerweise angesichts dieser Frau gefallen bist. Hierbei ist zu beachten, daß auch nach den Worten des Boethius [2] in seinem „Trostbuche" jede plötzliche Veränderung der Dinge eine seelische Bestürzung nach sich zieht. Das will auch der Tadel dieses

[1] Arist., De anim. II 2, 414a, 25.
[2] De cons. II 1.

Gedankens, der sich ein geistig Wesen der Liebe nennt, besagen. Auch will er zu verstehen geben, daß meine Zustimmung sich zu ihm neige, und damit läßt sich dies besser verstehen und sein Sieg erkennen, wenn er nun sagt: „Du, unsere Seele", und sie so, vertraulich anredet.

Daraufhin gibt er, wie gesagt, dieser getadelten Seele den Auftrag, alles zu tun, um zu der Frau zu kommen, und redet sie an:

Schau sie doch an, wie demutsvoll und milde!

Zwei Dinge sind es, die als eigentliches Heilmittel für die Furcht dienen, die auf der Seele zu lasten scheint. Diese beiden miteinander bringen jedermann gute Hoffnung, hauptsächlich das Mitleid. Dieses strahlt mit seinem Lichte weit über jede andere gute Gabe. Darum gibt auch Virgil dem Äneas als höchstes Lob den Namen eines Mitleidigen [1]. Doch besteht Mitleid nicht, wie das gemeine Volk meint, in der Trauer über fremdes Unglück, vielmehr ist diese eine besondere Wirkung und nennt sich Barmherzigkeit und ist ein Zustand des Leidens. Mitleid ist aber kein Leidenszustand, sondern eine edle Beschaffenheit der Seele, gerne bereit, Liebe, Barmherzigkeit und andere gute Gesinnungen in sich aufzunehmen [2].

Dann folgen die Worte: „Schau doch, wie weise und höflich sie bei all ihrer Größe ist." Damit ist dreierlei gesagt, was einen Menschen unter allen erworbenen Tugenden besonders anziehend macht. Weise wird sie genannt. Was gibt es bei einer Frau Schöneres als Wissen? Höflich heißt sie. Einer Frau steht nichts besser als Höflichkeit. Doch sollen die ungelehrten Leute aus dem Volke den Sinn dieses Wortes nicht mißverstehen und glauben, Höflichkeit sei nichts anderes als Freigebigkeit; denn Freigebigkeit ist Höflichkeit in einem

---

[1] Pius Aeneas.

[2] Thomas, S. th. I 95, 3c: Misericordia, quae est dolor de miseria aliena.

besondern Falle und nicht im allgemeinen. Doch sind Höflichkeit und Ehrsamkeit ein und dasselbe. Weil nun an den Höfen vor alters die Tugenden und die schönen Sitten ihre Heimat hatten, so wie jetzt das Gegenteil der Fall ist, so leitete man das Wort höflich von den Höfen ab, und so bedeutet Höflichkeit soviel wie bei Hofe üblich. Wollte man heute dieses Wort von den Höfen, besonders Italiens, ableiten, könnte man nichts anderes als Schamlosigkeit sagen. Von ihrer Größe ist die Rede. Die zeitliche Größe, die hier zu verstehen ist, nimmt sich ganz besonders schön in der Begleitung jener zwei genannten Vorzüge aus; denn sie läßt mit ihrem Lichte das Gute und Schlimme überall klar hervortreten. Wieviel Wissen und wieviel tugendhafte Sitte zeigt sich nicht, wenn man dieses Lichtes bar ist, und wieviel Torheit und wieviel Laster kommen zum Ausdruck, wenn man dieses Licht besitzt! Fürwahr, es täten diese elenden großen Herren, dumm, töricht und lasterhaft, wie sie sind, besser daran, in niedrigem Stande zu leben, als auf dieser Welt und nach diesem Leben so sehr in Verruf zu kommen. Für sie hat Salomo im Ekklesiastes das Wort gesprochen: „Und ein anderes schlimmes Elend sah ich unter der Sonne, nämlich Reichtum, den sein Herr zum Schlechten verwendet.“ [1]

Im Anschluß daran wird meiner Seele der Auftrag, sie von nun an ihre Herrin zu nennen; auch wird ihr das Versprechen zu teil, daß sie das sehr befriedige, wenn sie ihres Schmuckes ansichtig wird. Das geschieht mit den Worten:

Und irrst du nicht, so wirst du schauen.

Nichts anderes als dieses kommt bis zum Schlusse dieser Strophe zum Ausdruck. Damit ist der wörtliche Sinn der Kanzone dargelegt, in der ich zu den himmlischen Intelligenzen rede.

---

[1] Prd 5, 12.

Kapitel 12.

Wie oben bei der wörtlichen Erklärung dieses Kommentars, wo ich die Hauptteile dieser Kanzone angab, schon gesagt wurde, wende ich mich jetzt endlich mit dem Antlitz meiner Rede an die Kanzone selbst und spreche sie an. Zum vollkommenen Verständnis dieses Teiles bemerkte ich, daß er allgemein in jeder Kanzone Tornata (Abgesang) heißt; denn die Dichter, die ihn zuerst verwendeten, beabsichtigten damit, daß der Abschluß der gesungenen Kanzone gewissermaßen zu sich selbst zurückkehre. Ich zwar habe in dieser Absicht sie selten angewendet. Selten wies ich ihr in der Ordnung der Kanzone so die Stellung an, daß andere es merken sollten, mit Rücksicht auf die Zahl, die für die Note notwendig ist, vielmehr verfaßte ich sie, wenn irgend etwas zum Schmucke der Kanzone, abgesehen von ihrem Inhalt, zu sagen war. Das läßt sich in dieser wie in andern Kanzonen wahrnehmen. Und darum sage ich diesbezüglich, daß in jeder Rede Güte und Schönheit unter sich geteilt und verschieden sind; denn die Güte beruht im Inhalt und die Schönheit im Schmuck der Worte; beide ergötzen uns, doch der innere Gehalt am allermeisten. Da nun die Bedeutung dieser Kanzone wegen der verschiedenen redend eingeführten Personen dem Verständnis schwer zugänglich ist, die eine Reihe von Unterscheidungen erfordern, die Schönheit aber leicht in die Augen springt, so glaubte ich bei der Kanzone anderer wegen mehr auf die Schönheit als auf den inneren Gehalt hinweisen zu müssen. Das ist der Sinn dieses Teiles. Da aber häufig aus gewissen Gründen Ermahnungen als Anmaßungen erscheinen, so pflegt der Redner indirekt an andere sie zu richten, indem er seine Worte nicht an den richtet, dem sie eigentlich gelten, sondern an andere. Dieses Verfahren verfolge auch ich hier; denn an die Kanzone wende ich mich, bei den Lesern aber verfolge ich meine Absicht. Darum sage ich: „Kanzone, ich glaube, daß nur ein kleines Häuflein dich recht verstehen wird.“ Einen doppelten Grund gebe ich hierfür an. Fürs

erste ist deine Sprache zu dunkel aus dem genannten Grunde, sodann ist deine Sprache zu gewichtig wegen ihres noch nie vernommenen Inhaltes. Darum gebe ich ihr die Mahnung mit auf den Weg: „Solltest du durch Zufall zu Leuten kommen, die über deinen Sinn nicht klar werden, so laß dich nicht irremachen, sondern sage ihnen: Da ihr meinen inneren Wert nicht sehet, so schaut doch wenigstens auf meine Schönheit." Damit will ich nach dem obigen nichts anderes sagen als: „Ihr Menschen, die ihr den Sinn dieser Kanzone nicht begreifet, weiset sie nicht ganz von euch, sondern richtet euer Augenmerk auf ihre Schönheit, die so groß ist in ihrem Aufbaue, zu dessen Beurteilung die Grammatik zuständig ist, in der Reihenfolge der Sätze, welche die Rhetorik bestimmt, im Rhythmus ihrer Teile, die der Musiker herausfühlt. All diese Feinheiten kann der aufmerksame Beobachter in ihr finden. Damit ist der gesamte Wortsinn der ersten Kanzone gegeben, der als das erste Gericht oben bezeichnet wurde.

Kapitel 13.

Nachdem der Wortsinn in ausreichendem Maße klargelegt wurde, erfolgt jetzt die allegorische und eigentliche Erklärung. Darum komme ich noch einmal mit meinen Worten auf den Anfang zurück. Als die Wonne meiner Seele, von der ich oben schon erzählte, für mich verloren war, ward ich von solcher Traurigkeit befallen, daß kein Trost mir frommte[1]. Doch nach einiger Zeit suchte mein Geist, der nach Genesung ausschaute — denn weder eigener noch fremder Trost vermochte mir zu helfen —, den gleichen Weg einzuschlagen, den andere Trostlose zu ihrem Nutzen gegangen waren. Und ich begann jenes von vielen nicht gekannte Buch des Boethius zu lesen, mit dem er sich in Gefängnis und Verbannung ge-

[1] Das Kapitel ist für die Jugendgeschichte Dantes von größter Wichtigkeit, da es über Dantes erste Beschäftigung mit der Philosophie authentischen Bericht gibt.

tröstet hatte. Zudem vernahm ich, daß Tullius ein ähnliches Buch geschrieben hatte, in dem er, von der Freundschaft handelnd, Worte des Trostes für Lälius schreibt, einen ausgezeichneten Mann, der seinen Freund Scipio durch den Tod verloren hatte. Auch dieses begann ich zu lesen. Und obschon es mir zu Anfang schwer wurde, in ihren Sinn einzudringen, so verstand ich schließlich doch so viel, als meine grammatischen Kenntnisse und eine gewisse eigene Veranlagung dies vermochten. Mittels dieser meiner Veranlagung ahnte ich manches wie im Traume, wie man aus meinem „Neuen Leben" ersehen kann.

Und wie es zu gehen pflegt, daß einer auf der Suche nach Silber ist und wider Erwarten Gold findet, das ihm eine verborgene Ursache, vielleicht nicht ohne göttliche Anordnung, in den Weg legt, so fand auch ich, der ich nach Trost suchte, nicht bloß Arznei für meine Tränen, sondern Namen von Schriftstellern, Wissenschaften und Büchern. Als ich darüber nachdachte, kam ich zu dem Bekenntnis, daß die Philosophie, die Herrin dieser Schriftsteller, Wissenschaften und Bücher, eine gar hohe Sache sein müsse. Und ich dachte sie mir als eine edle Frau und ich konnte sie mir in all ihrem Tun und Lassen nur barmherzig denken. Darum schaute mein Wahrheitssinn so gerne nach ihr hin, daß ich ihn kaum von ihr abwenden konnte. Auf solches Schauen hin begann ich dahin zu gehen, wo sie sich mir wahrhaft zeigte, d. h. in die Schulen der Ordensleute und in die Disputationen der Philosophiebeflissenen. Und so begann ich in der kurzen Zeit von etwa dreißig Monaten so sehr ihre Süßigkeit zu fühlen, daß die Liebe zu ihr jeden andern Gedanken verjagte und zerstörte[1]. Ich fühlte mich vom Gedanken an meine erste

[1] Scartazzini vergewaltigt Dantes Bericht, um ihn ganz als Autodakten erscheinen lassen zu können (Dantehandbuch 58 ff). In Wirklichkeit ersehen wir 1. daß Dante nach Beatrices Tode in der Wissenschaft Trost suchte und nach Boethius und Cicero griff. Die beiden Werke, wohl besonders das erstere, machten ihm anfänglich

Liebe zur Kraft dieses neuen Gedankens emporgerissen und darum öffnete ich wie staunend in der vorliegenden Kanzone den Mund, um meinen Zustand unter dem Bilde von andern Dingen zu beschreiben; denn diese Frau, in die ich mich verliebte, vermochte kein Reim der Volkssprache würdig öffentlich zu preisen[1]; auch waren die Zuhörer nicht so gebildet, daß sie Worte ohne Bilder leicht verstanden hätten, noch auch hätten sie in ihrem wahren wie bildlichen Sinne Glauben gefunden; denn allgemein hielt man mich zu jener und nicht zu dieser Liebe fähig. Darum begann ich mit den Worten:

Die denkend ihr bewegt der Himmel dritten.

Und da, wie gesagt, diese Frau die Tochter Gottes war, die Königin des Weltalls, die edelste und schönste Philosophie, so erübrigt noch, zu wissen, wer diese Beweger sind und dieser dritte Himmel. Zuerst soll die Rede sein vom dritten Himmel, wenn auch mit Überschreitung der Reihenfolge. Doch bedarf es hierbei nicht der Teilungen und der wörtlichen Erklärungen; denn wenn die Anwendung des bildlichen Wortes vom äußeren Ausdruck nach dem inneren Sinne geht, so möchte durch die vorangegangene Erklärung dieser hinreichend bekannt sein.

Kapitel 14.

Um zu verstehen, was unter dem dritten Himmel gemeint ist, muß zuerst beachtet werden, was ich mit dem Worte Himmel allein sagen will. Dann wird sich ergeben, wie und warum wir diesen Himmel brauchten.

Schwierigkeiten. 2. Das Studium der Philosophie nahm ihn gefangen, öffnete ihm aber eine neue Quelle für die symbolische Liebesdichtung, insofern er die Herrin seines Herzens nach dem Bilde der Philosophie und ihrer Vorzüge preisen lernte. 3. Seine philosophischen Studien trieben ihn in die Schulen der Dominikaner und Franziskaner, etwa 30 Monate lang; möglicherweise auch zu Brunetto Latini und Guido Cavalcanti und in das nahegelegene Bologna.

[1] Dante findet sein Unternehmen, die Philosophie in der Volkssprache zu preisen, gewagt und unerhört.

Ich verstehe unter Himmel die Wissenschaft und unter Himmeln die Wissenschaften, weil die Himmel mit den Wissenschaften in dreifacher Richtung Ähnlichkeit haben, hauptsächlich wegen Ordnung und Zahl, worin sie zusammenzufallen scheinen. Das wird sich auch aus der Betrachtung des Ausdruckes dritter Himmel ergeben.

Die erste Ähnlichkeit besteht in der Umdrehung beider um ihren unbeweglichen Mittelpunkt. Denn jeder bewegliche Himmel dreht sich um seinen Mittelpunkt, der selbst nicht bewegt wird; und so bewegt sich auch jede Wissenschaft um ihren Gegenstand, der selbst sich nicht ändert; denn keine Wissenschaft beweist ihren eigenen Gegenstand, sondern setzt ihn voraus [1].

Die zweite Ähnlichkeit besteht darin, daß sie beide Licht verbreiten. Jeder Himmel nämlich beleuchtet die sichtbaren Dinge und jede Wissenschaft die geistigen.

Die dritte Ähnlichkeit liegt darin, daß sie die Dinge aus der Anlage in die Vollendung führen. Was die erste Vollendung, d. h. die substantielle Erzeugung, betrifft, so stimmen alle Philosophen in der Annahme überein, daß die Himmel sie bewirken, wenn sie auch diese Wirkung verschieden darstellen [2]. Die einen machen hierfür die Beweger verantwortlich, wie Plato, Avicenna und Algazel, andere die Sterne selbst, besonders für die menschlichen Seelen, wie Sokrates und auch Plato und Dionysius der Akademiker, andere endlich

---

[1] Aristoteles unterscheidet in jeder Wissenschaft den Gegenstand, mit dem sie es zu tun hat, und die Prinzipien, nach denen sie forscht. Das Objekt einer Wissenschaft kann in ihr nie fraglich sein und darf nicht von ihr bewiesen werden, vielmehr wird es von der nächst höheren Wissenschaft bewiesen. So wird der Gegenstand der Physik von der Metaphysik, die nach den Prinzipien des Seienden als solchen forscht, bewiesen. Thomas, S. th. I 1, 8c: Nulla scientia probat sua principia.

[2] Die Ausdrücke „erste und zweite Vollendung" sind philosophische Termini und bedeuten dasselbe wie „erste und zweite Entelechie" oder „erste und zweite Wirklichkeit". Die erste Wirklichkeit ist der lebendige Mensch, die zweite der tätige Mensch.

eine himmlische Kraft, die in der natürlichen Wärme des Samens liegt, wie Aristoteles und die andern Peripatetiker. So rufen in uns die Wissenschaften die zweite Vollendung hervor; in ihrem Besitze vermögen wir über die Wahrheit nachzusinnen, die unsere höchste Vollendung ist, wie der Philosoph im sechsten Buche der Ethik sagt, wo er die Wahrheit das Gut des Intellekts nennt [1]. Aus diesen und vielen andern Ähnlichkeiten läßt sich die Wissenschaft Himmel nennen.

Nun ist der Ausdruck dritter Himmel zu erklären. Hierzu bedarf es einer Erwägung, welche die Ordnung der Himmel mit der der Wissenschaften vergleicht. Wie oben gesagt, sind die uns zunächst stehenden Himmel die Planetenhimmel. Über diesen gibt es noch zwei bewegliche Himmel und über allen einen ruhenden. Den sieben ersten Himmeln entsprechen die sieben Wissenschaften des Triviums und Quadriviums, nämlich Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astrologie. Der achten gestirnten Sphäre entspricht die Naturwissenschaft, die Physik heißt, und die erste Wissenschaft, die sich Metaphysik nennt. Der neunten Sphäre entspricht die Moralwissenschaft und dem ruhigen Himmel die göttliche Wissenschaft, die Theologie heißt. Die Begründung hierfür ist kurz folgende [2].

Ich nenne den Mondhimmel der Grammatik ähnlich, weshalb zwischen beiden ein Vergleich möglich ist [3]. Wer den Mond scharf betrachtet, sieht an ihm zwei Eigentümlichkeiten die sich an andern Sternen nicht finden. Die eine ist der in ihm befindliche Schatten, der nichts anderes ist als die Durch-

---

[1] Arist., Eth. VI 2, 1139 a, 27.

[2] Diese Wissenschaftslehre stammt nicht von Aristoteles, der die theoretischen von den praktischen und poetischen Disziplinen unterscheidet. Er weist den theoretischen Wissenschaften den höheren Rang zu, unter ihnen die erste Stelle der Metaphysik oder ersten Philosophie. Dante stellt über die Metaphysik die Moralwissenschaft, was nicht aristotelisch ist.

[3] Die folgenden Vergleiche der Himmel und der Wissenschaften mußte selbst Dantes Zeit abgeschmackt finden.

dringlichkeit seines Körpers, woran die Sonnenstrahlen nicht haften und zurückstrahlen können wie in den andern Teilen[1]. Die andere Eigentümlichkeit besteht im Wechsel seiner Beleuchtung, die bald von der einen bald von der andern Seite leuchtet, je nachdem die Sonne auf ihn scheint. Diese beiden Eigentümlichkeiten besitzt auch die Grammatik; denn wegen ihres unbegrenzten Gebietes finden zum Teil die Strahlen der Vernunft in ihr kein Ende, insbesondere bei den Ausdrücken; und sie leuchtet bald hier bald dort, soweit gewisse Wörter, Beugungen und Satzverbindungen im Gebrauche sind, die es ehedem nicht waren; viele waren schon im Gebrauche, die es fernerhin wieder sein werden. Dasselbe bezeugt Horaz[2] zu Beginn seiner Poetik mit den Worten: „Viele Ausdrücke werden wieder erstehen, die einst untergegangen sind."

Der Merkurhimmel läßt sich mit der Dialektik aus zwei Gründen in Vergleich ziehen. Der Merkur ist nämlich der kleinste Stern am Himmel; denn die Größe seines Durchmessers beträgt nicht mehr als 232 Meilen; das ist die Meinung Alfragans, der ihn als den achtundzwanzigsten Teil des Erddurchmessers bestimmt, dessen Länge 6500 Meilen beträgt. Die andere Eigentümlichkeit besteht darin, daß die Sonnenstrahlen ihn mehr umgeben als alle andern Sterne. Diese beiden Eigenschaften hat auch die Dialektik; denn ihrem Umfange nach ist sie kleiner als jede andere Wissenschaft; ihr ganzes Gebiet ist in jenem Texte zusammengestellt und abgegrenzt, der sich in der sog. „Alten und neuen Kunst" findet[3]. Ferner geht sie verschleierter einher als jede andere

[1] Dante läßt sich diese Erklärung des Mondschattens ausdrücklich von Beatrice widerlegen (Par. II 59 ff). Die im Convivio vorgetragene Erklärung findet sich bei Averroes (De substantia orbis c. 2), bei Albertus (De iuventute et senectute tr. I, c. 2) und bei Ristoro d' Arezzo (La composizione del mondo 1282) (vgl. Toynbee, Dante Studies and Researches 78).

[2] Ars poetica 70.

[3] Arte vecchia e nuova. Die Grammatik als die Grundlage des ganzen Triviums wurde ars prima genannt. Hier spielt Dante auf

Wissenschaft, denn keine hat es mit so viel sophistischen und wahrscheinlichen Gründen zu tun wie sie.

Der Venushimmel läßt sich nach zwei Richtungen mit der Rhetorik in Vergleich setzen. Die eine besteht in der Klarheit seines Anblickes, der so lieblich ist wie bei keinem andern Sterne; die andere besteht in seiner Erscheinung am Morgen und am Abend. Diese zwei Eigentümlichkeiten finden sich auch in der Rhetorik; sie ist die lieblichste von allen Wissenschaften; denn das zu sein, strebt sie am meisten an. Am Morgen erscheint sie, wenn der Redner unmittelbar zu seinen Zuhörern spricht, am Abend, gleichsam vom Rücken her wird sie sichtbar, wenn der Redner durch ein Schriftstück aus weiter Ferne zum Ausdruck kommt.

Der Sonnenhimmel läßt sich mit der Arithmetik wegen zweier Eigenschaften vergleichen. Fürs erste leben alle andern Sterne von ihrem Lichte, fürs andere kann das Auge nicht in sie schauen. Diese zwei Eigentümlichkeiten finden sich auch in der Arithmetik; denn an ihrem Lichte entzünden sich alle Wissenschaften, weil der Gegenstand einer jeden Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte der Zahl sich betrachten läßt und jeder Fortschritt in der Betrachtung zahlengemäß erfolgt. Wie der Gegenstand der Naturwissenschaft der bewegliche Körper ist, der in sich das Prinzip der Kontinuität hat, so hat diese in sich das Prinzip der unendlichen Zahl. In der Naturwissenschaft ist die vorzüglichste Aufgabe die, den Prinzipien der Naturdinge nachzugehen, deren es drei gibt, nämlich Materie, Privation und Form [1]; in diesen trifft man die Zahl an, nicht bloß in allen zusammen, sondern in jedem einzelnen ist Zahl, wenn man es genau betrachtet. Darum stellte Pythagoras nach dem Berichte des Aristoteles im ersten Buche der Metaphysik als Prinzipien der Naturdinge das Gleiche und das Ungleiche auf und betrachtete alle Dinge als

ein zusammenfassendes Lehrbuch der aristotelischen Topik und Sophistik an.

[1] Materia, privatio, forma.

Zahlen[1]. Auch die andere Eigentümlichkeit der Sonne findet man an der Zahl, mit der es die Arithmetik zu tun hat, daß das Auge des Verstandes sie nicht durchschauen kann; denn die Zahl an sich betrachtet ist unendlich, und das Unendliche verstehen wir nicht.

Der Marshimmel läßt sich mit der Musik wegen zweier Eigenschaften vergleichen. Die eine liegt in seinem so schönen Verhältnis. Wer immer die beweglichen Himmel zählt, mag er von unten oder von oben anfangen, findet den Marshimmel als den fünften; er ist der mittlere von allen, d. h. der ersten, der zweiten, der dritten und vierten Himmel. Die zweite Ähnlichkeit besteht darin, daß der Mars selbst die Dinge austrocknet und verbrennt, weil seine Wärme der des Feuers gleichkommt; darum erscheint er auch ganz glutrot, bald mehr bald weniger, je nachdem die ihm folgenden Dünste dicht oder dünn sind, die durch sich selbst häufig in Flammen aufgehen, wie im ersten Buche der Himmelskörper gesagt ist[2]. Darum sagt auch Albumassar[3], daß die Entzündung dieser Dünste den Tod von Königen und den Untergang von Königreichen bedeute; denn sie sind Wirkungen der Macht des Mars. Und Seneca[4] berichtet, daß er beim Tode des Kaisers Augustus in den Lüften eine Feuerkugel sah.

---

[1] Dante hat vielleicht den Bericht des Aristoteles über seine Vorgänger in der Philosophie im Auge (Met. A 4). Chistoni Paride (La seconda fase del pensiero Dantesco, Livorno 1903, 31) behauptet, daß man zu Unrecht die Lesart Physica in Metaphysica verwandle. Dante berufe sich nicht auf den aristotelischen Text, sondern auf comma δ della lezione 10ª dell' illustrazione Tomistica alla Fisica. Dort spricht allerdings Thomas von Pythagoras.

[2] Arist., Meteor. I 3. Doch hatte Dante nicht das aristotelische Werk im Auge, sondern die Paraphrase Alberts, die auch von Albumassar und Seneca spricht (vgl. Albertus, De meteoris l. 1, tr. 4, c. 9).

[3] De magnis coniunctionibus, Augustae 1489.

[4] Quaest. nat. I 1. Die Stelle wird von Dante aus dem oben genannten Buche Alberts genommen (vgl. Toynbee Paget, Dante Studies and Researches, London 1902, 39).

Auch in Florenz sah man zu Beginn seiner Zerstörung in der Luft in Kreuzesform eine große Menge von Feuerdünsten im Gefolge des Mars. Diese zwei Eigentümlichkeiten finden sich auch in der Musik, die ganz auf den Verhältnissen beruht, wie man aus der Harmonie der Worte und Gesänge ersehen kann, die um so süßer erklingt, je schöner das Verhältnis ist. In der Musikwissenschaft ist die Harmonie die schönste, weil auf sie am meisten das Augenmerk sich richtet. Ferner zieht die Musik die menschlichen Geister an, die am ehesten als Dünste des Herzens gelten können, so daß sie jede Tätigkeit aufgeben. So ist die ganze Seele in Anspruch genommen, wenn sie zuhört, und alle Kraft eilt gleichsam dem wahrnehmenden Geiste zu, der auf den Ton lauscht [1].

Der Jupiterhimmel läßt sich mit der Geometrie gleichfalls aus zwei Gründen vergleichen. Fürs erste bewegt er sich zwischen zwei Himmeln, die seiner mäßigenden Wirkung Widerstand leisten, nämlich zwischen Mars und Saturn. Darum nennt Ptolemäus im genannten Buche den Jupiter einen Stern von gemäßigter Beschaffenheit, in der Mitte stehend zwischen der Kälte des Saturn und der Wärme des Mars [2]. Seine andere Eigentümlichkeit beruht darin, daß er mitten unter allen Sternen silberweiß erscheint. Das trifft in der Wissenschaft der Geometrie auch zu. Die Geometrie bewegt sich zwischen zwei ihr widerstreitenden Gebilden, zwischen Punkt und Kreis; dabei verstehe ich unter Kreis im weitesten Sinne alles Runde, sei es Körper oder Fläche; denn auch nach Euklid ist der Punkt ihr Prinzip und der Kreis ihre vollkommenste Figur, da sie es nur mit endlichen Größen

---

[1] Die spiriti umani sind die animalischen Geister, von denen das „Neue Leben" oft spricht. Dante will hier auf eine psychologische Tatsache, die er im Purg. II 114 und IV 1 mit Vorliebe erörtert, aufmerksam machen, daß die ganze Seele, wenn irgend ein Sinnesvermögen in Anspruch genommen ist, mittätig ist, wendet sich also gegen die Trichotomie der platonischen Seelenlehre.

[2] Claudii Ptolemaei Almagestum.

zu tun hat. So bewegt sich also die Geometrie zwischen Punkt und Kreis wie zwischen Prinzip und Ende. Und diese beiden scheinen ihr auch ihre Gewißheit zu bringen; denn der Punkt ist wegen seiner Unteilbarkeit unmeßbar, und der Kreis läßt sich wegen seines Bogens unmöglich vollkommen quadrieren, und aus diesem Grunde läßt er sich nicht messen. Die Geometrie ist fernerhin von der weißesten Farbe, denn kein Makel von Irrtum ruht auf ihr, und sie ist am gewissesten an sich auch wegen ihrer Dienerin, die Perspektive heißt.

Der Saturnhimmel besitzt zwei Eigenschaften, die einen Vergleich mit der Astrologie zulassen. Die eine besteht in seiner langsamen Bewegung durch die zwölf Bilder des Tierkreises; denn nach den Ausführungen der Astrologen braucht er zu seiner Umdrehung 29 Jahre und noch mehr. Seine andere Eigentümlichkeit ist die, daß er hoch über allen andern Planeten steht. Diese zwei Züge finden sich auch in der Astrologie; um ihren Kreis zu erfassen, d. h. sie ganz kennen zu lernen, bedarf es sehr langer Zeit, weil ihre Beweisführungen zahlreicher sind als in den genannten Wissenschaften, und weil die Erfahrung schwerer zu erreichen ist, um in ihr ein richtiges Urteil zu fällen. Doch ist sie auch die höchste von allen andern Wissenschaften; denn wie Aristoteles zu Beginn seines Buches „Über der Seele" sagt, fließt der Adel der Wissenschaft aus der Vornehmheit ihres Gegenstandes und aus ihrer Gewißheit[1]; darum ist die Astrologie mehr als eine der genannten Wissenschaften vornehm und erhaben, wegen ihres vornehmen und erhabenen Gegenstandes, der in der Himmelsbewegung liegt. Erhaben und edel ist sie auch wegen ihrer Gewißheit, die keinen Makel trägt; denn sie nimmt ihren Ausgang vom vollkommensten und regelmäßigsten Prinzip. Wenn trotzdem einer einen Mangel an ihr zu finden glaubt, so trägt nicht sie die Schuld, sondern unsere Nachlässigkeit; dieser muß sie zugeschrieben werden.

---

[1] De anim. I 1, 402 a, 1.

Kapitel 15.

Nachdem die sieben ersten Himmel in Vergleich gezogen sind, kommt die Reihe an die andern, deren es, wie oft gesagt, noch drei gibt. Der Fixsternhimmel läßt sich mit der Physik vergleichen aus drei Gründen und ebenso mit der Metaphysik. Er zeigt uns ja zwei Arten von sichtbaren Dingen, die Unzahl der Sterne und die Milchstraße oder jenen weißen Kreis, den das Volk die Straße des hl. Jakobus nennt. Den einen von seinen Polen zeigt er uns, den andern hält er uns verborgen. Er zeigt uns ferner eine einzige Bewegung von Ost nach West und eine andere, die er von West nach Ost macht, hält er uns gleichsam verborgen. Nun will ich der Reihenfolge nach zuerst die Vergleichspunkte mit der Physik und dann die mit der Metaphysik ins Auge fassen.

Der Fixsternhimmel also zeigt uns viele Sterne. Nach der Annahme der ägyptischen Weisen gibt es, den letzten Stern miteingerechnet, der ihnen mittags erscheint, 22000 Sternenkörper, von denen ich spreche. Und hierin hat er die größte Ähnlichkeit mit der Physik, wenn man genau diese drei Zahlen betrachtet, nämlich 2 und 20 und 1000. Denn mit der Zahl 2 ist die örtliche Bewegung angedeutet, die notwendig von einem Punkte zum andern gehen muß. Mit der Zahl 20 ist die Veränderung angedeutet, insofern man von der Zahl 10 aufwärts nur steigen kann, wenn man sie mit den andern neun und mit sich selbst vermehrt; die schönste Vermehrung aber ist die, welche sie durch sich selbst empfängt, und die erste dieser Art ist 20; so ist also begründet, warum diese Zahl die genannte Bewegung andeutet. Durch die Zahl 1000 wird die wachsende Bewegung angedeutet; denn in dieser Bezeichnung 1000 liegt die größte Zahl, die nicht weiter wachsen kann, es sei denn, daß man diese vermehrt. Diese drei Arten von Bewegungen offenbart allein die Physik. Der Beweis hierfür findet sich im fünften Kapitel des ersten Buches[1].

---

[1] Arist., Phys. I 5, 225b, 8.

Mit seiner Milchstraße hat dieser große Himmel Ähnlichkeit mit der Metaphysik. Übrigens sind die Philosophen über diese Milchstraße geteilter Meinung. Die Pythagoreer behaupteten, daß die Sonne bisweilen auf ihrer Bahn sich verirre und durch Gegenden komme, die ihre Glut nicht ertragen können; dadurch sei die Gegend, durch die sie schritt, in Flammen aufgegangen; übrig geblieben sei nur die Spur jenes Brandes. Ich glaube, daß sie hierin der Fabel von Phaëton gefolgt sind, deren Erzählung Ovid zu Beginn des zweiten Buches der Metamorphosen bietet [1]. Andere, wie Anaxagoras und Demokrit, hielten dafür, daß dies Sonnenlicht sei, das dorthin zurückstrahle. Diese Meinungen suchten sie mit Vernunftgründen zu stützen. Was Aristoteles hierüber denkt, ist nicht leicht zu erkennen; denn seine Ansicht ist nicht die gleiche in der einen wie in der andern Übersetzung. Meines Erachtens liegt ein Irrtum der Übersetzer vor; denn in der neuen Übersetzung scheint er die Behauptung aufzustellen, daß die Milchstraße eine Zusammenziehung von Dünsten unter den Sternen dieses Teiles seien, die immer die Dünste anziehen. Das scheint mir nicht recht begründet zu sein. In der alten Übersetzung behauptet er, daß die Milchstraße nichts anderes ist als eine Unzahl von Fixsternen, so klein, daß wir sie hier unten nicht unterscheiden können. Von ihnen rühre der weiße Schimmer her, den wir Milchstraße nennen [2]. Es kann sein, daß der Himmel in jener Gegend dichter ist und darum das Licht zurückhält und widerstrahlt. Dieser Meinung scheinen mit

---

[1] Ovid., Metam. II 1—324.

[2] Dante unterscheidet die aus dem Arabischen und Griechischen geflossenen Übersetzungen. Die erstere nennt er traslazione vecchia, die letztere nuova. Albertus Magnus (De meteoris l. 1, tr. 2, c. 5), dem beide vorlagen, schreibt: Dicamus nunc, quid est galaxia secundum veritatem; nihil aliud est galaxia nisi multae stellae parvae quasi contiguae in illo loco orbis (vgl. Edward Moore, Studies in Dante I, Oxford 1896, 305: On the translations of Aristotele used by Dante). Auch an dieser Stelle schöpft Dante sein Wissen ganz aus der Paraphrase des Albertus (vgl. Toynbee, Dante Studies and Researches 42).

Aristoteles auch Avicenna und Ptolemäus zu sein. Da nun die Milchstraße eine Wirkung jener Sterne ist, die wir nur sehen können, wenn wir ihre Wirkung betrachten, und die Metaphysik von den ersten Substanzen handelt, die wir in ähnlicher Weise nur nach ihren Wirkungen erkennen, so ist die große Ähnlichkeit des Fixsternhimmels mit der Metaphysik offenbar.

Durch den Pol fernerhin, den wir sehen, werden die sichtbaren Dinge bezeichnet, von welchen, ganz allgemein gesprochen, die Physik handelt. Durch den für uns unsichtbaren Pol wird auf die immateriellen Dinge hingedeutet, die nicht sinnlich wahrnehmbar sind; von diesen aber handelt die Metaphysik. So hat also der genannte Himmel große Ähnlichkeiten mit der einen wie mit der andern Wissenschaft. Auch durch seine zwei Bewegungen deutet er auf diese beiden Wissenschaften hin; denn durch die Bewegung, in der er täglich sich umschwingt und von Punkt zu Punkt eine neue Kreisung macht, deutet er auf die dem Vergehen unterworfenen Naturdinge hin, die täglich ihren Weg vollenden und deren Stoff von Form zu Form sich ändert; hiervon handelt die Physik. Durch seine fast unbemerkbare Bewegung aber, die er von West nach Ost in hundert Jahren um einen Grad vollzieht, weist er auf die unvergänglichen Dinge hin, die zwar in Gott als ihrem Schöpfer ihren Ursprung nahmen, jedoch kein Ende haben werden; von diesen handelt die Metaphysik. Und darum bin ich der Meinung, daß diese Bewegung auf sie hinweist, denn diese Kreisbewegung begann einmal, wird aber kein Ende nehmen. Das Ende einer Kreisbewegung besteht in der Rückkehr zu einem und demselben Punkte; zu einem solchen wird aber dieser Himmel seiner Bewegung zufolge nie zurückkehren. Denn seit Anfang der Welt ist er kaum mehr als den sechsten Teil vorwärts geschritten. Wir aber leben jetzt schon im letzten Zeitalter dieser Welt und erwarten wahrhaftig die Vollendung der Himmelsbewegung [1].

---

[1] Hier liegt eine offenkundige Bezugnahme auf den Ideenkreis des Joachim von Floris vor, der die Franziskanerspiritualen be-

So ist es also offenbar, daß der Fixsternhimmel wegen vieler Eigenheiten sich mit der Physik und Metaphysik vergleichen läßt.

Der Kristallhimmel, der zuvor schon als das erste Bewegliche angesehen wurde, hat ganz offenkundige Vergleichspunkte mit der Moralphilosophie. Sie gibt uns nach den Äußerungen des hl. Thomas in seinem Kommentar zum zweiten Buche der Ethik Aufklärung über unsere Stellung zu den übrigen Wissenschaften; denn nach der Ansicht des Philosophen im fünften Buche der Ethik ordnet die gesetzgebende Gerechtigkeit die Reihenfolge in der Erlernung der Wissenschaften und verlangt, um eine Unterlassung zu verhüten, daß sie erlernt und angeeignet werden [1]. So ordnet auch der genannte Himmel mit seiner Bewegung den täglichen Umschwung aller andern Gestirne; durch ihn erhalten sie alle hier unten die Kraft bis in alle ihre Teile hinein. Denn wenn sein Umschwung dies alles nicht in Ordnung brächte, würde wenig von ihrer Kraft oder ihrem Anblick hier unten zu verspüren sein. Gesetzt den Fall, es wäre möglich, daß dieser neunte Himmel sich nicht bewegte, so würde man überall auf der Erde den dritten Teil des Himmels noch nicht gesehen haben. Saturn würde 14½ Jahre auf der ganzen Erde unsichtbar sein; desgleichen Jupiter 6 Jahre, Mars etwa 1 Jahr, die Sonne 182 Tage und 14 Stunden, ich sage Tage, d. h. so viel Zeit, als diesen Tagen entspricht, und Venus und Merkur würden sich fast ebensolange wie die Sonne verhüllen und zeigen. Der Mond würde 14½ Tage lang jedermann verborgen sein. Zudem würde es hier unten keine Erzeugung geben und kein tierisches und kein pflanzliches Leben. Es gäbe keine Nacht und keinen Tag, keine Woche, keinen Monat, kein Jahr. Das ganze Weltall wäre

---

geistert hat. Das letzte Zeitalter ist das des Heiligen Geistes, in dem auch der längst ersehnte Reformator der fleischlich gewordenen Kirche kommen soll.

[1] Arist., Eth. V 2, 1130b, 22.

in Unordnung, und die Bewegung der andern Gestirne wäre umsonst. Um nichts weniger würden die andern Wissenschaften eine Zeitlang im dunkeln sein, wenn die Moralphilosophie aufhörte; es gäbe keine Zeugung und kein glückliches Leben; umsonst auch wären die andern Wissenschaften geschrieben und von alters her aufgefunden worden. So springt also die Ähnlichkeit dieses Himmels mit der Moralphilosophie in die Augen.

Das Empyreum endlich gleicht wegen seines Friedens der göttlichen Wissenschaft, die voll von Frieden ist; denn sie duldet keinen Streit von Meinungen oder sophistischen Beweisgängen; ihr Gegenstand, nämlich Gott, bietet ja die höchste Gewißheit. Von ihr sagt der Herr selbst zu seinen Jüngern: „Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden lasse ich euch."[1] Damit gab und ließ er ihnen seine Lehre, die eben in der Wissenschaft besteht, von der ich jetzt spreche. Von ihr sagt auch Salomo: „Sechzig sind der Königinnen und achtzig der Freundinnen, und der jungen Mädchen ist keine Zahl, eine aber ist meine Taube und meine Vollkommene."[2] Alle Wissenschaften nennt er Königinnen und Nebenweiber und Mägde, diese aber nennt er Taube, weil sie keine Makel des Streites an sich hat. Er heißt sie vollkommen, weil sie eine vollkommene Kenntnis der Wahrheit uns verschafft, in der unsere Seele ausruht. So habe ich also den Vergleich der Himmel mit den Wissenschaften begründet, und es ist offenkundig, daß ich unter dem dritten Himmel die Rhetorik verstehe, die dem dritten Himmel, wie gesagt, ähnlich ist.

Kapitel 16.

Meine Ausführungen lassen also erkennen, wer diese angeredeten Beweger sind; es sind die Beweger dieses dritten Himmels. Boethius und Tullius trieben mich mit ihrer süßen Rede, wie gesagt, zur Liebe, d. h. zum Studium dieser edelsten

[1] Jo 14, 27. [2] Hl 6, 7 8.

Frau Philosophie, mit den Strahlen ihres Sternes, der ihre Schrift bedeutet. Daher ist in jeder Wissenschaft die Schrift ein Stern voll Lichtes, das diese Wissenschaft kundgibt. Nach dieser Darlegung kann man den wahren Sinn der ersten Strophe der vorliegenden Kanzone auf Grund der allegorischen und wörtlichen Erklärung verstehen. Aus dem gleichen Grunde ergibt sich ein hinreichendes Verständnis für die zweite Strophe bis zu den Worten:

Er richtet meine Augen auf ein Weib.

Hierbei ist zu beachten, daß diese Frau die Philosophie ist; diese ist wahrhaftig eine Frau voll Huld, geschmückt mit Ehrbarkeit, wunderbar in ihrem Wissen, ruhmgekrönt mit Freiheit. Das wird jedoch im dritten Traktate, der ihren Adel preist, dargelegt werden.

In den Worten:

Wer immer will das Heil erblicken,
Mach, daß in dieses Weibes Aug' er schaue!

sind unter den Augen dieser Frau ihre Beweisführungen zu verstehen, die, gerade nach den Augen des Verstandes gerichtet, die Seele mit Liebe erfüllen, wenn sie innerlich frei ist. O ihr süßen und unaussprechlichen Blicke, ihr eiligen Diebe des Menschengeistes, die ihr in den Beweisführungen in den Augen der Philosophie erscheinet, wenn sie mit ihren Lieblingen spricht! Wahrhaftig, in euch ruht das Heil, das jeden selig macht, der euch sieht, und jeden vor dem Tode der Unwissenheit und der Laster bewahrt!

Mit den Worten:

Wofern die Angst vor Seufzern ihn nicht schrecket

soll ausgedrückt sein, wenn er nicht die Mühen des Studiums und den Kampf der Zweifel scheut, die zahlreich gleich beim ersten Anblicke dieser Frau sich erheben, dann aber bei wachsendem Lichte wie Morgennebel vor dem Antlitz der Sonne zusammenfallen; nun geht der mit der Philosophie vertraute

Geist frei und voll Gewißheit hervor, wie die von den Mittagsstrahlen gereinigte und erleuchtete Luft.

Das Verständnis der dritten Strophe ergibt sich durch die Worterklärung bis zu der Zeile: „Die Seele weint." Hier ist wohl auf eine sittliche Wahrheit zu achten, die in diesen Worten verborgen liegt. Niemand soll um eines höheren Freundes willen die Dienste vergessen, die ihm ein geringerer erwiesen hat. Doch wenn es sich darum handelt, dem einen zu folgen und das andere zu lassen, so muß man den besseren Teil erwählen und kann dann mit einem ehrenhaften Bedauern dem andern den Abschied geben [1]. Damit gibt man auch dem, welchem man folgt, mehr Anlaß zur Liebe.

Mit den Worten „Von meinen Augen" soll nichts anderes gesagt sein, als daß die Stunde mächtig war, in der die erste Beweisführung dieser Frau in die Augen meines Verstandes eindrang und diesen so innigen Liebesverkehr hervorrief. Mit den Worten „Meinesgleichen" denke ich an die Seelen, die sich mit den elenden und gemeinen Vergnügungen nicht abgeben und frei von gemeinen Sitten sind, deren Schmuck Verstand und Gedächtnis ist. Die Worte „Sie tötet mich" und „ich bin tot" scheinen dem zu widersprechen, was vom Segen dieses Weibes gerühmt wurde. Hierbei ist aber zu beachten, daß bald die eine der Parteien spricht bald die andere, die nach verschiedener Richtung hin auseinandergehen, wie oben dargelegt wurde. Kein Wunder daher, wenn der eine da ja sagt, wo der andere nein spricht; es ist eben darauf zu achten, wer abwärts und wer aufwärts geht.

Mit den Worten der vierten Strophe „Ein geistig Wesen der Liebe" ist ein Gedanke angedeutet, der meinem Studium entspringt. Es ist also zu beachten, daß unter Liebe in dieser Allegorie immer der Eifer zu verstehen ist, der eine Hinneigung der Seele an den Gegenstand ist, den sie liebt. Mit den Worten sodann: „Siehst du geschmückt sie auf so wunder-

[1] Amicus Plato, magis amica veritas. So hat auch Dante eine Zeitlang Beatrice aufgegeben und ist der «donna gentile» gefolgt.

bare Weise" wird verkündigt, daß man in ihr den Schmuck von wundersamen Dingen sehe, das will so viel heißen, daß man die Ursachen der Wunder sehe, die sie aufzuweisen hat. Dieser Ansicht scheint auch der Philosoph zu Beginn der Metaphysik zu sein, wenn er sagt, daß um dieser Schönheit willen die Menschen angefangen hätten, diese Frau zu lieben [1]. Von diesem Worte Wunder wird im folgenden Traktate ausführlicher die Rede sein. Die übrigen Bestandteile dieser Kanzone sind durch die andere Erklärung hinreichend verständlich geworden. Und so bleibt mir am Ende dieses zweiten Traktates nichts übrig, als zu beteuern, daß die Frau, in die ich mich nach meiner ersten Liebe verliebt habe, die schönste und ehrbarste Tochter des Weltenkreises war, der Pythagoras den Namen „Philosophie" gab [2]. Damit endigt der zweite Traktat, den ich als das erste Gericht hier aufgetragen habe.

---

[1] Arist., Met. A 1, 980 a, 22.

[2] An alledem ist so viel richtig, daß Dante nach dem Tode seiner Beatrice mit Macht das Studium der Philosophie begann und sofort in die von ihm bereits geübte symbolische Liebesdichtung den Begriff der Philosophie als des Höchsten und Erhabensten aufnahm und in der Gestalt der Philosophie die Herrin seines Herzens pries. Die Mystifikation besteht aber darin, daß er in seinem apologetischen Eifer uns davon überzeugen will, daß die «donna gentile» weder in der «Vita nuova» noch im Convivio als lebendiges, weibliches Wesen für ihn Bedeutung gehabt habe.

III. Traktat.

2. Kanzone.

Liebe, die mir im Geiste redet
Von meiner Herrin sehnsuchtsvoll,
Erreget oftmals mir Gefühle,
Daß der Verstand sich ganz verwirret.
Und was sie spricht, das klingt so lieblich,
Daß meine Seele, die es hört und fühlt,
„O weh mir“ ruft, „wie wenig können
Die Worte mein das Lob der Herrin künden!“
Auslassen muß ich gleich zuvor
Im Lob auf meine Herrin,
Was mein Verstand nicht kann begreifen;
Doch auch von dem, was er erfaßt,
Find' ich für vieles nicht die Worte.
Wenn also mangelhaft die Reime sind,
Die ihren Lobpreis künden,
So gebt die Schuld dem schwachen Geist
Und unsrer kleinen Redekraft,
Die Amors Worte nicht kann wiedergeben.

Es sieht die Sonne, die die Welt umkreiset,
So Holdes nur in jener Stunde,
Da ihre Strahlen auf der Herrin leuchten,
Die Amor mich lobpreisen heißt.
Ein jeder Geist am Himmel sieht sie staunend,
Und alle Liebenden auf dieser Erde
Erschauen in Gedanken diese,
Wenn Amor ihnen Frieden sendet.
Der sie erschaffen einst, sieht sie so gerne,
Daß immer neu er seine Kraft ihr leiht,
Mehr als ein Menschenkind verlangen kann.

Die reine, lautre Seele,
Die von ihm solches Heil empfängt,
Bekundet offen dies in dem Benehmen,
Denn ihre Schönheit können alle sehen.
Wo immer sie in Augen blicket,
Da jagen Sehnsuchtsboten hin zum Herzen,
Das Luft sich macht in harten Seufzern.

Auf sie steigt Gottes Kraft hernieder
Wie auf den Engel, der sie immer schaut,
Wenn edler Frauen eine dies nicht glaubte,
Sie geh' zu ihr und schaue ihr Benehmen!
Dort, wo sie spricht, da neiget
Ein Geist vom Himmel sich und bringt den Glauben,
Wie auch die hohe Kraft, die sie besitzt,
Viel größer ist als unsre eigne.
Der Zauber ihrer Kraft erweckt in allen
Nach Amor laut den Ruf in Worten,
Für die das Ohr er immer gerne leiht.
Von ihr kann wohl mit Recht man sagen:
Was Frauen adelt, ist an ihr zu finden,
Und schön ist jede, insoweit sie jener gleicht.
Und wer sie sieht, kann gerne glauben,
Was wie ein Wunder muß erscheinen.
So bringt sie unserm Glauben Hilfe,
Wie es von Ewigkeit war angeordnet.

Ihr Anblick offenbart uns Dinge,
Die Paradieseswonnen gleichen,
In ihren Augen ruhn sie und im holden Lächeln,
Dort, wohin Amor gern sie legt.
Weit gehn sie über unser Denken,
Wie vor dem Sonnenstrahl das Auge weicht.
Weil ich nicht unverwandt nach ihr kann schauen,
Muß ich mit wenig Worten mich begnügen.
Aus ihrer Schönheit springen Feuerfunken,
Belebt von einem edlen Geiste,
Der Spender alles guten Denkens ist.
Wie nach dem Donner fahren auseinander
Die Laster, die des Menschen Adel rauben.

Und jede Frau, die Tadel auf sich häuft,
Weil ihr zur Schönheit milde Demut fehlt,
Soll sie, der Demut Beispiel, schauen!
Sie ist es ja, die jeden Stolzen beuget,
Weil sie erdachte der Beweger aller Welten.

Es scheint, Kanzone, daß im Widerspruch
Du stehst mit einer deiner Schwestern;
Denn diese Frau, die demutsvoll du nennst,
Nennt jene wild und stolzen Sinnes.
Doch wisse, daß der Himmel licht und heiter
Und frei von aller Trübung ist!
Doch unser Auge spricht gar häufig
Von trüben Sternen dann aus eigner Schuld.
So wird auch jene stolz genannt,
Nicht weil die Wirklichkeit dazu berechtigt,
Vielmehr nur nach dem äußern Scheine.
Denn Furcht erfaßte meine Seele,
Und stets erscheint es schrecklich mir,
Wenn sie den Blick auf mich gewendet.
So sollst du, wo es not tut, dich entschuld'gen!
Und wenn du kannst, vor sie dich stelle
Und sage: „Meine Herrin, ist's gefällig,
Allüberall will euer Lob ich künden!"

Kapitel 1.

Nach den Ausführungen des vorangegangenen Traktates nahm meine zweite Liebe ihren Ausgang in dem mitleidsvollen Antlitze einer Frau. Diese entflammte Amor, wie man Feuer aus einem kleinen Funken zu einer großen Flamme entfacht, weil er mein Leben für eine solche Feuerglut empfänglich hielt. Und so drang nicht bloß im Wachen, sondern auch im Schlafe das Licht von jener Frau in mein Denken. O wie groß war die Sehnsucht nach ihrem Anblick, die Amor mir einflößte; unsagbar und unbegreiflich ist es! Doch nicht allein nach ihr hin strebte mein Verlangen, sondern auch nach all den Leuten, die in irgend einer Beziehung zu ihr standen,

sei es aus Freundschaft oder Verwandtschaft. O wie viele Nächte waren es, da die Augen meiner Mitmenschen im Schlafe geschlossen ausruhten, die meinen aber unverwandten Blickes nach dem Geheimnis meiner Liebe gerichtet waren! Und wie ein großer Feuerbrand nach außen sich kundgeben muß und unmöglich sich verbergen kann, so trieb es mich, von Liebe zu reden, weil ich mich anders nicht mehr fassen konnte [1]. Zwar fehlte es mir an der Kraft, mein Vorhaben durchzuführen, dennoch machte ich mich, sei es auf Drängen Amors oder dem eigenen Triebe folgend, mehrmals daran, mir klarzulegen, daß ich zum Lobpreise Amors nichts Schöneres und Erfolgreicheres sagen könne, als die geliebte Person zu verherrlichen.

Hierzu bewogen mich drei Gründe. In erster Linie war die Liebe zu mir selbst maßgebend, die jeder andern Liebe zu Grunde liegt. Ein jeder sieht ja ein, daß es keine erlaubtere und gefälligere Art der Selbstehrung gibt, als den Freund zu ehren. Da es aber unter Unähnlichen keine Freundschaft geben kann, so vermutet man überall, wo man ein Freundschaftsverhältnis sieht, Ähnlichkeit. Wo diese aber vorhanden ist, da treffen Lob und Tadel in gleicher Weise ein. Daraus ergeben sich zwei Hauptlehren. Fürs erste dürfen wir nicht mit einem schlechten Menschen Freundschaft schließen, da sein schlechter Ruf auch auf uns bei der geschlossenen Freundschaft übergeht. Anderseits dürfen wir nie unsern Freund öffentlich heruntersetzen lassen, weil wir uns ein schlechtes Zeugnis ausstellen, wie jeder zugeben wird.

Als zweiter Grund trieb mich die Sehnsucht nach einer langen Dauer dieser Freundschaft. Hierbei ist nach den Worten des Philosophen im neunten Buche der Ethik zu beachten, daß

---

[1] Purg. XXIV 52:

Io mi son un che, quando
Amor mi spira, noto ed a quel modo
Che dita dentro, vo significando.

bei einer Freundschaft zwischen Personen verschiedenen Standes im Interesse ihrer Erhaltung eine Ausgleichung stattfinden muß, welche die Unähnlichkeit zur Ähnlichkeit erhebt [1]. Das ist der Fall bei einer Freundschaft zwischen Herr und Diener. Wenn auch der Diener seinem Herrn nicht ähnliche Wohltaten erweisen kann, wie er sie von ihm empfing, so muß er doch sein Bestes mit solchem Eifer und solcher Bereitwilligkeit geben, daß das an sich Unähnliche ähnlich wird durch den offenkundigen guten Willen, der die Freundschaft erkennen läßt, sie stärkt und erhält. Da ich mich aber für geringer halte als diese Frau und mich von ihr mit Wohltaten überhäuft sehe, so bemühe ich mich wenigstens, sie mit all meinen Kräften zu loben, um, wenn ich auch nicht ihr ähnlich bin, wenigstens den guten Willen zu zeigen, daß ich mehr tun würde, wenn ich mehr vermöchte. Damit wird eine gewisse Ähnlichkeit mit dieser edlen Frau erzielt.

In dritter Hinsicht bewog mich hierzu die Sorge um mich selbst; denn Boethius hat recht, es genügt nicht die Sorge für den Augenblick und für die Gegenwart, sondern es bedarf auch jener Vorsicht, welche nach dem ausschaut, was sich ereignen kann [2]. Ich nun machte mir Gedanken, daß ich künftighin von vielen des Leichtsinnes angeklagt werden könnte, wenn sie von mir hören müssen, daß ich meine erste Liebe vertauscht habe [3]. Um diesem Tadel zu entgehen, gab es für mich keinen besseren Ausweg, als den Namen jener Frau zu nennen, welche die Wandlung in mir hervorgerufen hat. Wer ihre Herrlichkeit offen sieht, kann sich auch einen Begriff von ihrer Kraft machen, und wer ihre übergroße Kraft ins Auge faßt, wird es auch verständlich finden, daß alle Standhaftigkeit vor ihr vergehen muß. Dann aber wird man auch mich nicht leichtsinnig und unbeständig nennen dürfen. Und so machte ich mich daran, das Lob dieser Frau zu singen, zwar

---

[1] Arist., Eth. IX 1, 1163b, 32.

[2] De consol. II 1.

[3] Vgl. Conv. I 2.

nicht so, wie es ihr zukommt, aber doch nach allen meinen Kräften, und so begann ich zu sagen:

Liebe, die mir im Geiste redet[1].

Diese Kanzone hat drei Hauptteile. Der erste besteht aus der ersten Strophe, die zugleich die Einleitung bildet. Der zweite umfaßt die drei folgenden Strophen und enthält das Lob dieser Edlen, beginnend mit den Worten:

Es sieht die Sonne, die die Welt umkreiset.

Der dritte Teil besteht aus der fünften und letzten Strophe, in der ich die Kanzone selbst anrede und alle Zweifel über sie zerstreue. Diese drei Teile sollen der Reihe nach besprochen werden.

Kapitel 2.

So mache ich mich denn an die Erklärung des ersten Hauptteiles, der zugleich die Einleitung für diese Kanzone bildet; auch er läßt sich in drei Teile zerlegen. Im ersten handle ich von der unsagbaren Schwierigkeit meiner Aufgabe; im zweiten bekenne ich mich als zu schwach, um diese Aufgabe vollkommen zu lösen; und dieser zweite Teil beginnt mit den Worten:

Auslassen muß ich gleich zuvor.

---

[1] Kraus findet in dieser Allegorisierung der Philosophie einen krankhaften Zug, dem der Dichter infolge seines Elendes verfallen sei. Es mag richtig sein, daß die ganze symbolische Liebesdichtung für uns einen zweifelhaften Genuß bedeutet und künstlerisch verfehlt ist. Dann teilt eben Dante diesen krankhaften Zug mit der gesamten symbolischen Liebesdichtung, die unter den Einfluß der Philosophie gekommen ist. Tatsächlich ist Dante niemals mehr der symbolischen Liebesdichtung untreu geworden; wohl aber hat er es unterlassen, vergangene Dinge zu bemänteln, nachdem er zum redenden Gewissen seiner Zeit geworden war.

Endlich bitte ich, die Schuld meiner Unzulänglichkeit nicht mir zuzumessen. Der Ausdruck hierfür findet sich zu Anfang der Worte:

Wenn also mangelhaft die Reime sind.

So sage ich denn:

Liebe, die mir im Geiste redet.

In erster Linie muß man wissen, wer der Redende ist, und welches der Ort ist, in dem ich reden lasse. Die Liebe ist bei wahrer und aufmerksamer Betrachtung nichts anderes als eine geistige Vereinigung der Seele mit ihrem geliebten Gegenstande[1]. Zu dieser Vereinigung drängt die Seele von Natur aus schnell oder langsam, je nachdem sie frei oder gebunden ist. Der Grund für diese Naturerscheinung mag darin liegen, daß jede substantielle Form von Gott, der ersten Ursache, ausgeht, wie auch im „Buche von den Ursachen" zu lesen ist[2]. Dabei erfahren sie keine Abänderung durch die einfachste Ursache, sondern durch die abgeleiteten Ursachen und durch den Stoff, in den die Form hinabsteigt. Darum ist in demselben Buche zu lesen da, wo vom Ausfluß der göttlichen Güte gesprochen wird: „Verschiedenartig fallen die Güter und die Geschenke aus, entsprechend der Mitwirkung des Subjektes, das sie entgegennimmt."[3] Da nun nach der

---

[1] Thomas, S. th. I 20, 1, ob. 3: Amor est vis unitiva et concretiva.

[2] Dante teilt mit allen Scholastikern der Blütezeit die Hochachtung vor dem Liber de causis, dem Albertus, Thomas und Ägidius von Colonna Kommentare gewidmet haben. Erst Thomas erkannte die wahre Herkunft des Werkes. Unter dem Namen des Aristoteles kam es in einer Übersetzung des Gerard von Cremona in das Abendland. In Wirklichkeit ist es aber nichts als ein armseliger Auszug aus der *Στοιχείωσις θεολογική* (Elevatio theologica) des Proclus. Der neuplatonische Grundcharakter wurde nicht erkannt (vgl. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg 1882).

[3] Liber de causis § 20: Diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis.

Meinung des Alpetragius jede Wirkung etwas von der Natur ihrer Ursache zurückbehält, wie ja auch nach seiner Ansicht das, was von einem kreisförmigen Körper verursacht ist, in gewissem Sinne auch ein kreisförmiges Wesen hat, so haben auch alle Formen an sich etwas vom Wesen der göttlichen Natur[1]. Doch soll die göttliche Natur damit in jene nicht aufgeteilt und mitgeteilt sein, sondern sie nehmen nur daran Anteil in der Art, wie die Gestirne der Natur der Sonne teilhaftig sind. Je edler aber die Form ist, desto mehr hat sie Anteil an dieser Natur. Darum empfängt auch die menschliche Seele, die edelste Form unter allen, die unter dem Himmel erzeugt sind, mehr von der göttlichen Natur als jede andere. Da es nun das natürlichste ist, in Gott sein zu wollen — nach den Ausführungen des genannten Buches ist das erste das Sein und vor ihm gibt es nichts —, so sehnt sich auch von Natur aus die menschliche Seele, ganz und gar in Gott zu sein. Insofern aber ihr Sein von Gott abhängt und durch ihn auch erhalten wird, so geht von Natur aus ihr Verlangen dahin, mit Gott vereinigt zu sein, um so das eigene Sein zu befestigen. Und da unter den Gütern der Natur die Vernunft ganz göttlich aussieht, so kommt es, daß naturgemäß die menschliche Seele auf geistigem Wege sich mit ihnen vereinigt um so schneller und stärker, je vollkommener jene erscheinen. Diese Erscheinung richtet sich aber nach der Klarheit und Freiheit der Kenntnis der Seele. Dieser Vereinigung geben wir den Namen Liebe, und so läßt sich aus den äußeren Gegenständen der Liebe ein Rückschluß auf das Innere der Seele machen. Diese Liebe, d. h. die Vereinigung meiner Seele mit dieser edlen Frau, durch die so viel göttliches Licht sich mir offenbarte, ist jener Redner, von dem ich spreche; denn unaufhörlich gingen von ihm die Gedanken aus, die den Wert dieser Frau schauten und prüften, die geistig mit meiner Seele eins geworden war.

---

[1] Alpetragius ist der latinisierte Name des arabischen Astronomen Abu Ishak al Bitrôschî, eines späteren Zeitgenossen des von Dante

Der Ort, in den ich diese Sprache versetze, ist der Geist. Mit dieser Bestimmung ist jedoch noch nicht mehr Klarheit geschaffen als zuvor, und darum muß zuerst dargelegt werden, was dieses Wort Geist eigentlich bedeutet. Nach der Einteilung, die der Philosoph im zweiten Buche „Über die Seele" aufstellt, gibt es in der Seele hauptsächlich drei Vermögen[1]: Leben, Empfinden und Denken; doch spricht er auch von Bewegung; dies aber läßt sich mit der Empfindung als eins fassen, da jede Seele, die empfindet, sei es mit allen Sinnen oder auch nur mit einem einzigen, sich bewegt. So ist also die Bewegung ein Vermögen, das mit der Empfindung verbunden ist. Nach seinen Ausführungen ist es auch ganz klar, daß diese Seelenvermögen zueinander in dem Verhältnis stehen, daß das eine die Grundlage des andern bildet[2]. Was aber die Grundlage bildet, kann für sich ein selbständiges Dasein haben; anderseits kann das Vermögen, das seine Grundlage in einem andern hat, nicht getrennt von ihm sein. So ist das vegetative Vermögen, durch das die Seele lebt, die Grundlage für das sensitive Vermögen, mit dem man sieht, hört, schmeckt, riecht und betastet. Dieses vegetative Vermögen kann für sich eine Seele sein, wie wir dies an allen Pflanzen sehen. Doch kann die sensitive Seele niemals ohne jene sein; denn es gibt kein empfindendes Wesen, das nicht lebte. Das sensitive Vermögen aber bildet die Grundlage für das intellektuelle, d. h. für die Vernunft. Darum findet sich in beseelten, sterblichen Wesen das Denkvermögen nie ohne das Empfindungsvermögen, wohl aber trifft man das Empfindungsvermögen ohne jenes, wie z. B. bei den

---

in den Limbus versetzten Averroes. Michael Scotus übersetzte sein astronomisches Werk.

[1] De anim. II 2, 413 b: Anima vegetativa, sensitiva, rationalis.

[2] Dante denkt hier rein aristotelisch. Die ernährende, empfindende und vernünftige Seele verhalten sich zueinander so, daß die höheren Vermögen nicht ohne die niedern sein können, wohl aber bestehen die niedern ohne die höheren. So kann Dante das niedere Vermögen das fondamento des nächst höheren nennen.

Tieren, Vögeln, Fischen und überhaupt bei allen Tierarten. Die Seele aber, die all diese Vermögen umfaßt, ist die vollkommenste unter allen andern. Die menschliche Seele, auf welcher der Adel der Vernunft, dieses höchsten Seelenvermögens, ruht, nimmt an der göttlichen Natur Anteil nach Art einer ewigen Intelligenz; denn die Seele ist durch dieses höchste Vermögen so geadelt und vom Stoffe befreit, daß das göttliche Licht in sie wie in einen Engel hineinstrahlt. Und darum hat auch der Mensch von den Philosophen den Namen eines göttlichen Lebewesens erhalten[1]. In diesem edelsten Teile der Seele gibt es nach der Ansicht des Philosophen besonders im dritten Buche „Über die Seele" mehrere Kräfte; die eine von ihnen nennt er die Willenskraft, eine andere nennt er Vernunft oder Beratungskraft; an diese reiht Aristoteles an derselben Stelle noch andere Kräfte, wie die Erfindungs- und Urteilskraft. Alle diese edlen Kräfte und die übrigen, die im erhabenen Seelenvermögen ruhen, faßt man zusammen in dem Worte Geist, dessen Wesen wir ergründen wollten. So ist es also klar, daß man unter Geist den höchsten und vornehmsten Teil der Seele versteht.

Das muß auch offenbar seine Bedeutung sein, denn dem Menschen und den göttlichen Substanzen allein schreibt man diesen Geist zu, wie man auch bei Boethius offen sehen kann, der den Geist zuerst von dem Menschen aussagt und die Philosophie mit den Worten anredet: „Du und Gott, der dich in den Geist der Menschen gepflanzt hat."[2] Dann schreibt er ihn auch noch Gott zu und redet ihn an mit den Worten: „Alle Dinge führst du hervor aus ihrem himmlischen Vorbild, du der schönste, der du die schöne Welt in deinem Geiste trägst."[3] Nie aber hat man einem unvernünftigen Tiere diesen Geist zugeschrieben; bisweilen scheint man auch vielen Menschen, die mit diesem vollkommensten Teile mangelhaft ausgerüstet erscheinen, diesen Geist nicht zuschreiben zu dürfen

---

[1] De anim. III 9, 432a: *ϑείη ἂν τις ῥᾳδίως.*

[2] De cons. I 4. [3] Ebd. III.

und zu können. Solche Leute nennt auch die Grammatik geistlos. Daraus ergibt sich nun, was der Geist ist; er ist der Endzweck und köstlichste Teil der Seele; er ist ihre göttliche Veranlagung. Das ist auch der Ort, an dem ich die Liebe von meiner Herrin sprechen lasse.

Kapitel 3.

Nicht ohne Ursache, sondern in guter Begründung behaupte ich, daß diese Liebe in meinem Geiste tätig sei; denn durch den Ort, in dem sie sich betätigt, will ich zugleich ihr Wesen bezeichnen. Hierbei muß beachtet werden, daß aus bekannten Gründen ein jedes Ding seine besondere Liebe hat. So haben die einfachen Körper ihre natürliche Liebe zu ihrem besondern Orte in sich. Darum strebt die Erde immer abwärts nach dem Mittelpunkt, das Feuer nach dem oberen Umkreis, dem Mondhimmel entlang, und deshalb steigt es auch immer zu ihm empor.

Die zusammengesetzten Körper, z. B. die Erze, haben die Liebe zu dem Orte, wo ihre Erzeugung zu stande kommt. Dort wachsen sie auch und beziehen ihre Kraft und ihre Ausrüstung. Darum sehen wir auch den Magnet immer aus der Stätte seines Entstehens Kraft ziehen.

Die Pflanzen, die zuerst beseelt sind, geben noch viel offenkundiger die Liebe zu einem bestimmten Orte kund, je nachdem es ihre Beschaffenheit erfordert. Und so sehen wir bestimmte Pflanzen den Gewässern entlang fast immer sich aufhalten, andere auf den Gipfeln der Berge und wieder andere auf den Flächen und am Fuße der Berge. Verpflanzt man sie, so sterben sie zumeist oder leben traurig dahin, wie Wesen, die von ihrem Freunde getrennt sind.

Die vernunftlosen Geschöpfe haben eine noch offenkundigere Liebe zu ihrer Heimat, ja wir sehen sie sogar einander lieben.

Den Menschen endlich ist die Liebe zu den vollkommenen und ehrbaren Dingen eigen. Da nun der Mensch, obwohl er in seiner ganzen Form eine einzige Substanz darstellt, durch

seinen Adel in sich die Natur all dieser Dinge trägt, so kann er auch all diese Arten von Liebe in sich haben und er hat sie auch. Denn vermöge der Natur des einfachen Körpers, der in seinem Stoffe sich äußert, strebt der Mensch von Natur aus, gerne abwärts zu gehen; aber durch Aufwärtssteigen ermüdet er seinen Körper mehr. Vermöge seiner zweiten Natur als zusammengesetzter Körper liebt er den Ort und die Zeit seiner Geburt. Darum hat ein jeder von Natur am Orte seiner Erzeugung und zur Zeit derselben den kräftigsten Körper. Und so lesen wir auch in den Geschichten vom Herkules und im größeren Werke des Ovid, bei Lukan und andern Dichtern, daß beim Kampfe mit dem Giganten Anthäus der Riese, so oft er müde war und seinen Leib auf die Erde setzte, sei es freiwillig oder von Herkules gezwungen, neue Kraft und Stärke aus der Erde in sich aufnahm, in welcher und von welcher er erzeugt war. Herkules bemerkte dies und machte dem ein Ende, umfaßte ihn und hob ihn über die Erde empor, hielt ihn so lange fest und ließ ihn nicht mit der Erde in Berührung kommen, bis er ihn so von oben herab überwand und tötete. Dieser Kampf fand nach dem Zeugnis der Schriften in Afrika statt[1].

Vermöge der dritten, nämlich der Pflanzennatur, hat der Mensch eine Liebe zu einer gewissen Speise, nicht insofern er ein empfindendes Wesen ist, sondern insofern er Ernährung braucht. Speise solcher Art erhält die Vollkommenheit der Natur, eine andere tut dies nicht, sondern schädigt sie. Darum sehen wir, daß bestimmte Speisen die Menschen schön und starkgegliedert machen und ihnen eine lebhafte Farbe geben; bei andern beobachten wir das Gegenteil.

Vermöge der vierten, der Tiernatur, d. h. der sinnlichen Natur, ist dem Menschen die Liebe eigen, daß er wie das Tier dem sinnlichen Scheine folgt. Diese Liebe bedarf im Menschen ganz besonders der Leitung, da sie einen über-

---

[1] Ovid., Metam. IX 183 ff.

mächtigen Einfluß auf das Vergnügen, insbesondere des Geschmack- und Tastsinnes, ausübt.

Vermöge der fünften und letzten Natur, der wahrhaft menschlichen, ja, besser gesagt, engelgleichen, vernünftigen, hat der Mensch in sich die Liebe zur Wahrheit und zur Tugend. Aus dieser Liebe entspringt die wahre und vollkommene Freundschaft, die im Ehrbaren ihre Quelle hat. Von ihr spricht der Philosoph im achten Buche der Ethik, wo er von der Freundschaft handelt[1].

Da diese Natur, wie gesagt, den Namen Geist trägt, konnte ich von einem Sprechen der Liebe im Geiste reden. Damit wollte ich andeuten, daß diese Liebe aus der edelsten Natur, nämlich aus Wahrheit und Tugend, entspringt, und jede falsche Meinung von mir fernhalten, die den Ursprung meiner Liebe in einem sinnlichen Vergnügen vermuten möchte. Ich nenne diese Liebe sehnsüchtig, um ihre Dauer und ihre Glut zu schildern, und behaupte von ihr, daß sie oftmals Dinge in mir erregt, daß der Verstand darüber ganz auf Abwege kommt. Mit Recht; denn meine Gedanken wollten oft, wenn sie von ihr redeten, Folgerungen machen, die ich nicht begreifen konnte, und so wurde ich verwirrt und schien mir fast selbst entfremdet, wie einer, der in gerader Richtung mit dem Auge schaut und zuerst die Dinge in der Nähe klar sieht, dann fortschreitend sie weniger klar sieht, dann weiter schauend in Zweifel gerät und endlich in weitester Ferne bei aufgelöstem Blicke nichts mehr sieht[2].

Darin besteht die eine Schwierigkeit, das zu beschreiben, was ich mir als Aufgabe erwählt habe. Dann aber gebe ich die andere an mit den Worten:

Und was sie spricht, das klingt so lieblich.

Von meinen Gedanken, die von der Liebe reden, sage ich, daß sie so süß erklingen, daß meine Seele, meine Sehnsucht

---

[1] Arist., Eth. VIII 3, 1156 b.

[2] Eine anschauliche Schilderung der geistigen Umwälzung, die das übereifrig betriebene Studium der Philosophie in Dante hervorrief.

danach brennt, all das mit der Zunge zu erzählen. Doch da ich dies nicht zu sagen vermag, so lasse ich die Seele in die Klage ausbrechen:

Weh mir, daß ich nicht mächtig bin zu sagen!

Und das ist die andere Schwierigkeit, daß die Zunge dem nicht ganz folgen kann, was der Geist sieht. Und so sage ich: „Die Seele, die es hört und fühlt", „hören" mit Rücksicht auf die Worte und „fühlen" mit Rücksicht auf die Süßigkeit des Tones.

Kapitel 4.

Nachdem ich von den beiden sachlichen Schwierigkeiten gesprochen habe, muß ich noch die Worte erklären, die meine Unzulänglichkeit verkünden. So behaupte ich also, daß meine Unfähigkeit doppelt zunimmt, wie ihre Erhabenheit doppelt in der schon gezeigten Weise herabsteigt; denn ich muß aus Geistesarmut vieles weglassen, was von ihr wahr ist, das in meinen Geist hineinstrahlt, der es wie ein durchsichtiger Körper aufnimmt und doch nicht festhalten kann. Das deute ich in der folgenden kleinen Stelle an:

Auslassen muß ich gleich zuvor.

Damit will ich sagen, daß ich nicht bloß dem nicht gewachsen bin, was mein Verstand nicht faßt, sondern sogar dem, was ich verstehe; denn meine Zunge ist nicht so beredt, um das zu sagen, was in meinen Gedanken vorgeht. Daraus ist ersichtlich, daß unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit meine Worte gering sein werden. Das gereicht, näher betrachtet, jener zum großen Lobe, der ich meine Worte widme. Man kann aber einer Rede nachrühmen, daß sie gut die Werkstatt des Rhetorikers verlasse, wenn sie in jedem Teile den Hauptzweck im Auge hat. Wenn ich also in die Worte ausbreche:

Wenn also mangelhaft die Reime sind,

so verteidige ich mich gegen einen Vorwurf, den ich nicht verdiene, wenn man sehen sollte, daß meine Worte hinter der Würde dieser Frau zurückbleiben. Wenn also mein Lied Mängel aufweist und meine Worte, die von ihr sprechen sollen, so verdient den Tadel hierfür die Schwäche des Verstandes und die Mangelhaftigkeit unserer Sprache, die dem Gedanken unterliegt und so ihm nicht ganz folgen kann, ganz besonders da, wo der Gedanke der Liebe entspringt, weil hier die Seele tiefer als irgendwo anders eindringt.

Es könnte einer sagen: Du entschuldigst dich hier und klagst dich doch zugleich an; denn du begründest den Vorwurf und reinigst dich nicht davon, wenn du die Schuld dem Verstande und der Rede zuschiebst, die doch dir angehören; denn sind sie gut, so muß ich hierfür gelobt werden, weil es sich so verhält; finden sich Mängel an ihnen, so verdiene ich auch dafür den Tadel. Darauf gebe ich kurz die Antwort, daß ich mich nicht anklage, wohl aber wahrhaft entschuldige. Es ist zu beachten, daß nach der Ansicht des Philosophen im dritten Buche der Ethik der Mensch Lob oder Tadel nur in den Dingen verdient, deren Verrichtung oder Unterlassung in seiner Macht liegen[1]; wo das nicht der Fall ist, verdient er weder Tadel noch Lob, weil das eine wie das andere auf einen andern zurückzuführen ist, mögen gleich die Dinge einen Teil des Menschen selbst bilden. Darum dürfen wir einen Menschen nicht deswegen tadeln, weil er von Geburt an häßlich ist, denn es lag nicht in seiner Gewalt, sich schön zu machen, vielmehr müssen wir die Schuld der schlechten Beschaffenheit des Stoffes zuschreiben, aus dem er gemacht wurde, der den Grund zu dem Naturfehler legte. Und so dürfen wir auch nicht einen Menschen um der Schönheit willen loben, die er von Geburt an seinem Körper trägt, denn er hat das nicht selbst gemacht, wohl aber dürfen wir den Künstler, d. h. die menschliche Natur, loben, die so viele Schönheit in ihrem Stoffe erzeugt, wenn er ihr nicht

[1] Arist., Eth. III 1, 1109b.

hinderlich im Wege steht. Darum gab jener Priester dem Kaiser, der ihn wegen seiner Häßlichkeit auslachte und verspottete, die treffliche Antwort: „Gott ist der Herr, er hat uns erschaffen und nicht wir uns selbst." Diese Worte finden sich in einem Verse des Psalters, der nicht mehr und nicht weniger als die Antwort des Priesters enthält [1]. Das sollen jene Taugenichtse beachten, die all ihren Eifer zum Aufputze ihrer Person verwenden, daß alles mit Ehrbarkeit geschehen soll; denn sie schmücken hierbei das Werk eines andern und vernachlässigen die eigene Arbeit.

So kehre ich denn zu meinem Ausgangspunkte zurück und behaupte, daß unser Intellekt zu bestimmten Dingen nicht vordringen kann, weil die Phantasie, diese organische Kraft, ihn im Stiche läßt, aus der er das nimmt, was er sieht; denn die Phantasie kann da, wo sie selbst nichts hat, auch nicht helfend eingreifen [2]. So verhält es sich mit den immateriellen Substanzen, über die wir wohl einige Betrachtungen anstellen, die wir aber nie vollständig erfassen und begreifen können. Deswegen aber kann der Mensch nicht getadelt werden, denn er trägt nicht die Schuld an diesem Mangel, vielmehr hat die allgemeine Natur, d. h. Gott, dies so eingerichtet, weil es sein Wille war, uns in diesem Leben dieses Licht nicht zu geben. Es wäre anmaßend, darüber nachzudenken, warum er dies so einrichtete. Wenn mich nun meine Betrachtung an einen Punkt gelangen ließ, wo die Einbildungskraft dem Intellekt gegenüber versagt, und ich das nicht begreife, so trifft mich hierfür kein Tadel. Auch ist unserer geistigen Anlage, ja auch ihrer Tätigkeit im einzelnen, ein Ziel gesetzt, nicht von uns, sondern von der allgemeinen Natur. Doch darf man nicht übersehen, daß

[1] Ps 99, 3.

[2] Wo die Sinneseindrücke fehlen, kann die Einbildungskraft keinen sichern Stoff bieten. Unter Benutzung des aristotelischen Vergleiches von Auge und Sonnenlicht beklagt Dante auch in der «Vita nuova» (§ 42) die Unzulänglichkeit der Sprache für die immateriellen Dinge.

im Geistesleben die Grenzen für das Denken weiter sind als für das Reden und für dieses wiederum weiter als für genaue Bestimmungen. Wenn nun unser Gedanke, nicht bloß der, der ein vollkommenes Verständnis nicht erreicht, sondern auch der, der uns völlig klar geworden ist, die Worte überragt, so trifft uns für diese Erscheinung nicht Tadel, weil wir dies nicht geschaffen haben. Darum bringe ich eine vollberechtigte Entschuldigung vor mit den Worten:

So gebe man die Schuld dem schwachen Geist
Und unserer Rede Kraft, die lang nicht ausreicht,
Um das, was Amor spricht, recht zu erzählen!

Denn der gute Wille tritt klar zu Tage, auf ihn muß man bei menschlichen Verdiensten Rücksicht nehmen. Und so möge man nun den ersten Hauptteil dieser Kanzone auffassen, von dem ich jetzt scheide.

Kapitel 5.

Nachdem ich in meinen Ausführungen den Sinn des ersten Teiles klargelegt habe, muß ich jetzt zum zweiten schreiten. Um ein besseres Verständnis zu ermöglichen, empfiehlt sich, den drei Strophen entsprechend, eine Dreiteilung. Denn im ersten Teile preise ich diese Frau in ganz allgemeiner Weise, sowohl der Seele als dem Leibe nach. Im zweiten Teile befasse ich mich mit dem besondern Lobe der Seele, im dritten mit dem besondern Lobpreis des Körpers. Der erste Teil beginnt:

Sieht doch die Sonne, die die Welt umkreiset.

Der zweite:

Auf sie steigt Gottes Kraft hernieder.

Der dritte:

Wer sie erblickt, der schaut wohl Dinge.

Über diese Teile ist der Reihenfolge nach zu handeln.

Sieht doch die Sonne, die die Welt umkreiset.

Um ein vollkommenes Verständnis zu erzielen, muß man wissen, wie die Welt von der Sonne umkreist wird. Fürs erste verstehe ich unter Welt hier nicht das ganze Weltall, sondern nur den Meeres- und Erdteil, den der Volksmund mit Welt bezeichnet. So pflegt man ja zu sagen, dieser hat die ganze Welt gesehen, und meint damit einen Teil von Wasser und Land.

Von dieser Welt behauptete Pythagoras mit seinen Anhängern, sie sei ein Stern unter andern Sternen und ihr gegenüber stünde ein gleichgestalteter, und diesen nannte er Gegenerde [1]. Auch war er der Ansicht, daß beide in einer Sphäre sich befinden, die sich von Ost nach West drehe, und durch diesen Umschwung kreise die Sonne um uns, so daß man sie bald sehe, bald nicht. Ferner hielt er dafür, daß das Feuer die Mitte zwischen diesen einnehme, da er dieses für einen edleren Körper hielt als Wasser und Erde und die Mitte für den vornehmsten Ort in der Lage der vier einfachen Körper ansah. Darum behauptete er auch, daß das Feuer, wenn es in die Höhe zu steigen scheine, in Wahrheit nach dem Mittelpunkt hinabsteige.

Plato sodann war anderer Meinung und schrieb in einem seiner Bücher, „Timäus" genannt, daß die Erde mit dem Meere mit Recht die Mitte des Ganzen einnehme, daß aber ihre ganze runde Fläche um ihren Mittelpunkt sich drehe, entsprechend der ersten Bewegung des Himmels, allerdings sehr langsam wegen ihres groben Stoffes und wegen der ungeheuren Entfernung von jenem [2].

---

[1] Um die heilige „Zehn" vollzumachen, nahmen die Pythagoreer noch eine Gegenerde an. Auch mochten sie sich die Erde nicht als ruhend denken, sondern ließen sie mit ihrer Gegenerde und den sämtlichen Planeten um ein Zentralfeuer sich drehen.

[2] Plato hielt fest an der Kugelform der Welt und der Erde, verlegte den Mittelpunkt der Weltachse in das Erdzentrum und ließ den Fixsternhimmel sich von Ost nach West drehen. Den Planeten wies er eine doppelte Bewegung zu. Der Umlauf des Fixstern-

Diese Meinungen sind als falsch zurückgewiesen im zweiten Buche von „Himmel und Welt" von jenem glorreichen Philosophen, dem die Natur am meisten ihre Geheimnisse offenbarte. Durch ihn ist der Beweis erbracht, daß diese Welt, d. h. die Erde, in sich umwandelbar feststeht in Ewigkeit [1]. Doch will ich nicht die Gründe hier aufzählen, die Aristoteles vorbringt, um jene zu widerlegen und die Wahrheit zu befestigen. Denn den Leuten, zu denen ich rede, bürgt schon sein großes Ansehen dafür, daß sie daran glauben, daß diese Erde feststeht und sich nicht dreht und mit dem Meere den Mittelpunkt des Himmels bildet [2].

Um diesen Mittelpunkt dreht sich unaufhörlich der Himmel, wie wir sehen; doch muß es bei diesem Umschwunge notwendig zwei feste Pole geben und einen Kreis, der gleich weit absteht von dem, der am weitesten sich schwingt. Von diesen zwei Polen ist der eine fast der ganzen unverhüllten Erde sichtbar, nämlich der nördliche, der andere ist fast der ganzen unverhüllten Erde verborgen, nämlich der südliche. Der Kreis, der in der Mitte zwischen diesen sich ausdehnt,

---

himmels um seine Achse bedeutet Tag und Nacht, der des Mondes um die Erde einen Monat, der Umlauf der Sonne um sie ein Jahr.

[1] In gewissem Sinne bedeutet die aristotelische Astronomie einen Rückschritt gegenüber den Vorgängern. Unter den Platoschülern Heraklides und Eudoxus hatte der erstere die Bewegung des Merkur und der Venus um die Sonne statuiert und damit einer heliozentrischen Auffassung vorgearbeitet. Eudoxus hielt an der vollständigen Unbeweglichkeit der Erde fest, um genaue Messungen anzustellen. Für die verschiedenen Bewegungen der Planeten führte er die Sphären ein, deren er so viele jedem Sterne gab, als er Bewegungen hatte. An Eudoxus schloß sich Aristoteles an.

[2] Die alles überragende Autorität des Aristoteles galt in den Naturwissenschaften fast für unerschütterlich. In psychologischen und metaphysischen Fragen fehlt es bei Albert und Thomas durchaus nicht an entschiedenen Angriffen gegen Aristoteles. Für Dante war auch Alberts Ausspruch maßgebend (Met. I 5, 15: Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis).

ist jener Teil des Himmels, unter dem die Sonne kreist, wenn sie mit dem Widder und der Wage geht. Gesetzt nun, es fiele ein Stein von unserem Pole, so würde er jenseits in den Ozean fallen, und stünde ebendort ein Mensch, so würde das Gestirn ihm immer mitten über dem Haupte sein. Ich halte dafür, daß es von Rom aus bis an diesen Ort gerade nach Norden 2700 Meilen zum allerwenigsten sind. Denken wir uns nun, um ein klares Bild zu bekommen, an diesem Ort eine Stadt mit dem Namen Maria.

Wenn nun vom andern, d. h. vom südlichen Pole, ein Stein fiele, so würde er auf den Rücken des Ozeans fallen, der als Punkt auf dieser Kugel der Stadt Maria gerade entgegengesetzt wäre. Und ich halte dafür, daß es von Rom aus bis zu dem Punkte, wo dieser zweite Stein hinfiele, geradeaus nach Süden 2500 Meilen zum allerwenigsten wären. Denken wir uns nun eine andere Stadt mit Namen Lucia und einen Raum um sie mit der Schnur gezogen von 10 200 Meilen und dort zwischen der einen und der andern in der Mitte den Kreis dieser Kugel, so stünden die Bürger von Maria den Bürgern von Lucia mit den Sohlen gegenüber [1].

Denken wir uns nun auch einen Kreis auf dieser Kugel, der in all seinen Teilen ebensoweit entfernt ist von Maria wie Lucia. Nach der Ansicht der Astrologen und des Albertus Magnus in seinem Buche „Von der Natur der Orte und den Eigentümlichkeiten der Elemente" [2], desgleichen auch nach dem Zeugnisse des Lukan in seinem neunten Buche [3] würde dieser Kreis diese vom Ozean freie Erde dort im Süden teilen, gleichsam durch den äußersten Teil des ersten Klimas hindurch, wo neben andern Völkern die Garamanten wohnen,

[1] Die Namen Maria und Lucia sind willkürlich gewählt, doch zeigt ihre Verwendung im Convivio eine innere Vertrautheit mit den heiligen Gestalten, die am Portal der „Göttlichen Komödie" stehen.

[2] Albertus Magnus werden in den sog. Parva naturalia die zwei aufeinander folgenden Schriften beigelegt De natura locorum l. 1 und De causis et proprietatibus elementorum l. 2. Dante zitiert beide als ein Werk.

[3] Lucan., Phars. IX 438 ff.

die fast nackt herumlaufen. Zu ihnen kam ja einst Cato mit dem Volke Roms, da er der Herrschaft Cäsars entfloh [1].

Nachdem diese drei Punkte über diese Kugel bezeichnet sind, kann man leicht erkennen, wie die Sonne sie umkreist. Meine Behauptung geht dahin, daß der Sonnenhimmel sich von West nach Ost dreht, nicht in gerader Richtung gegen die tägliche Bewegung, d. h. von Tag und Nacht, sondern schief gegen sie. Dadurch schneidet sein mittlerer Kreis, der gleichweit von beiden Polen entfernt ist, auf dem der Körper der Sonne steht, den Kreis der zwei ersten Pole in zwei entgegengesetzte Teile, nämlich im Anfangspunkt des Widders und der Wage, und drängt sich durch zwei Bogen von ihm, einen nördlichen und südlichen. Die Punkte dieser Bogen gehen in gleicher Weise in die Länge vom ersten Kreise aus nach jeder Richtung um 23 Grad und einen Punkt. Der eine Punkt ist der Anfang des Krebses und der andere der des Steinbocks. Daher muß „Maria" im Anfangspunkt des Widders, wenn die Sonne unter den mittleren Kreis der ersten Pole geht, sehen, wie die Sonne die Welt umkreist rings unter der Erde oder dem Meere wie eine Mühle, von der man nichts mehr sieht als die Hälfte ihres Körpers. Anderseits muß sie die Sonne aufsteigen sehen nach Art eines Weinstockes, so daß sie 91 Radkreise und ein wenig mehr vollendet [2]. Sind diese vollendet, so dauert ihr Aufsteigen zu Maria ebensolang wie etwa zu uns, nämlich 1½ Stunde, d. h. es ist Tag- und Nachtgleiche. Und wenn ein Mensch in der Stadt Maria aufrecht stände und immer nach der Sonne schaute, so müßte er sie zu seiner Rechten vorbeiziehen sehen. Auf demselben Wege scheint sie nun

---

[1] Die Garamanten sind ein Volk im inneren Afrika, in der Landschaft Phazania (Fezzan). Herodot schildert sie als scheue Höhlenbewohner. Dante hat seine Kenntnis der Garamanten wohl aus Plinius (Hist. nat. V 5) oder Livius (XXIX 33) oder Strabo geschöpft (vgl. Pauly, Realenzyklopädie III 652).

[2] D. h. in der Art einer Schraubenlinie.

andere 91 Radschwingungen und etwas mehr hinabzusteigen, solange sie unterhalb der Erde oder des Meeres kreist, wo sie sich nicht ganz zeigt. Dann verbirgt sie sich, und es beginnt die Stadt Lucia sie zu sehen. Dieses Auf- und Absteigen sieht dann sie in ebensovielen Radschwingungen wie die Stadt Maria. Und wenn nun ein Mensch gerade in der Stadt Lucia stünde und immer das Antlitz gegen die Sonne richtete, müßte er sie zu seiner Linken vorbeiziehen sehen. Daraus ergibt sich, daß diese Orte sechs Monate Tag im Jahre und ebensoviel Nacht haben, und ebenso, wann für den einen Tag und für den andern Nacht ist.

Auch muß der Kreis, auf dem die Garamanten wohnen, auf dieser Kugel gerade die Sonne über sich kreisen sehen, nicht nach Art einer Mühle, sondern eines Rades, von dem man stets nur die Hälfte sehen kann, wenn sie unter den Widder geht. Alsdann sieht er die Sonne von sich weggehen und nach der Stadt Maria ziehen 91 Tage lang und etwas mehr und in ebenderselben Zeit wieder zurückkehren; wenn sie aber dann zurückgekehrt ist, geht sie unter die Wage, zieht weiter und geht nach der Stadt Lucia 91 Tage lang und etwas mehr, und in der gleichen Zeit kehrt sie wieder zurück. Dieser Ort, der um die ganze Kugel kreist, hat immer Tag- und Nachtgleiche, mag hier oder dort die Sonne um ihn kreisen, und zweimal im Jahre hat er sehr lange Sommerhitze und zweimal einen kleinen Frühling. Auch die zwei Räume, die zwischen den zwei angenommenen Städten sich befinden, und der Kreis der Mitte müssen die Sonne in verschiedener Weise sehen, je nachdem sie entfernt oder nahe bei diesen Orten sind. Diese Ausführungen können einem jeden Klarheit verschaffen, der einigen Verstand hat, und dieser freut sich, einige Mühe auf sich zu nehmen[1]. Nun ist es auch klar geworden, daß die göttliche Vorsehung die Welt so eingerichtet hat, daß die Sphäre der Sonne sich dreht und zu

[1] Dante weist mit nicht geringem Stolze auf dieses Paradestück astronomischer Kenntnisse.

einem Punkte zurückkehrt und dadurch unserer Kugel überall ebensolang Licht wie Finsternis gibt. O unaussprechliche Weisheit, die du alles so geordnet hast, wie arm ist unser Geist, um dich zu begreifen! Ihr aber, zu deren Nutzen und Vergnügen ich die Feder führe, wie blind lebt ihr dahin und richtet nicht die Augen empor nach diesen Dingen, sondern haltet sie festgerichtet auf den Schlamm eurer Torheit!

Kapitel 6.

Im vorhergehenden Kapitel ist gezeigt worden, wie die Sonne kreist. Nunmehr kann ich den Sinn der Stelle darlegen, auf die es ankommt. In diesem erste Teile also beginne ich mit dem Lobpreise dieser Frau im Vergleich zu andern Dingen. Und ich behaupte, daß die Sonne auf ihrer Kreisfahrt durch die Welt nichts so Holdes sieht wie jene. Aus diesen Worten folgt also, daß sie das holdeste Wesen ist, das die Sonne bescheint. Dazu gebrauche ich den Ausdruck: „In jener Stunde." Hierbei ist zu beachten, daß die Astrologen das Wort Stunde in zweifacher Bedeutung nehmen. Das eine Mal verstehen sie darunter die vierundzwanzig Stunden des Tages und der Nacht, nämlich zwölf für den Tag und zwölf für die Nacht, ganz abgesehen davon, ob der Tag groß oder klein ist. Diese Stunden werden kleiner und größer, je nachdem Tag und Nacht wachsen und abnehmen. Von diesen Stunden spricht auch die Kirche, wenn sie von Prim, Terz, Sext und Non redet. Und darum heißen sie die Stundenzeiten. Der andere Fall ist der, daß zwar Tag und Nacht miteinander vierundzwanzig Stunden haben, bisweilen aber der Tag fünfzehn Stunden und die Nacht neun oder die Nacht sechzehn und der Tag acht, je nachdem Tag und Nacht wachsen und abnehmen. Und diese nennt man gleichmäßige Stunden. Bei der Tag- und Nachtgleiche aber fallen diese und die sog. Zeitstunden zusammen; denn wenn Tag- und Nachtgleiche ist, muß dies so sein[1].

[1] Die Stelle schließt sich an Alfraganus (Kap. 11) an.

Mit den Worten:

Ein jeder Geist am Himmel sieht sie staunend

preise ich sie, da mir jeder andere Vergleich fehlt. Ich behaupte, daß die Himmelsgeister auf sie schauen, und daß die Menschen unten an sie denken, wenn sie reich an dem sind, was ihr Herz erfreut. Jeder himmlische Geist erkennt das, was über ihm ist, und das, was unter ihm ist. So steht es im Buche „Von den Ursachen" geschrieben [1]. Darum erkennt er Gott als seine Ursache und alles unter ihm als seine Wirkung. Weil nun Gott die allgemeinste Ursache von allen Dingen ist, so erkennen sie in seiner Erkenntnis alle Dinge nach der Art ihrer Geistigkeit. Darum erkennen alle Intelligenzen die menschliche Form, soweit sie im göttlichen Geiste in ihrem Wesen geordnet ist. Ganz besonders erkennen sie jene bewegenden Intelligenzen, denn sie sind die besondern Ursachen der menschlichen Form wie überhaupt jeder andern [2]. Und sie haben von jener vollkommensten Form soviel als möglich Kenntnis, die die Regel und das Vorbild ist. Wenn nun diese menschliche Form im Nachbilde und im Einzelwesen nicht vollkommen ist, so trägt nicht das Musterbild die Schuld daran, sondern der Stoff, der das Einzelwesen schafft. Mit den Worten:

Ein jeder Geist am Himmel sieht sie staunend

will ich nichts anderes sagen, als daß sie so geschaffen sei wie das geistige Musterbild des menschlichen Wesens im göttlichen Geiste, vermöge jener Kraft, die hauptsächlich im Geiste der Engel ist, die zugleich mit dem Himmel diese Dinge hier unten bildeten.

---

[1] Liber de causis § 8: Omnis intelligentia scit, quod est supra se et quod est sub se, veruntamen scit, quod est sub se, quoniam est causa ei. Et scit, quod est supra se, quoniam acquirit bonitatem.

[2] Dante steht hier unter dem Einflusse der arabischen Peripatetik, wonach die Gottheit zwar Urheberin alles Seienden und aller Formen ist, diese aber durch die Intelligenzen hindurch und auf die Erde herunterstrahlen läßt. Als schaffende Prinzipien läßt Dante Gott, die Intelligenzen, den Himmel und die Materie gelten.

Um dies zu bekräftigen, füge ich die Worte bei:

Und alle Liebenden auf dieser Erde.

Es ist zu beachten, daß ein jedes Ding hauptsächlich nach seiner Vollkommenheit trachtet; in ihr stillt sich all ihr Sehnen und um ihretwillen ist ihr alles wünschenswert[1]. Dies ist jenes Verlangen, das uns jede Freude nur halb erscheinen läßt; denn in diesem Leben gibt es kein Vergnügen, das so groß wäre, daß es den Durst unserer Seele löschen könnte und nicht in unserem Denken diese ungestillte Sehnsucht zurückließe. Da ich sie nun die wahre Vollkommenheit nenne, behaupte ich, daß bei den Menschen, die auf dieser Erde um so mehr sich freuen, je mehr sie Frieden haben, sie in den Gedanken zurückbleibt. Darum nenne ich sie so vollkommen, wie nur immer das menschliche Wesen sein kann.

Mit den Worten:

Der sie erschaffen einst, sieht sie so gerne

will ich zeigen, daß diese Frau nicht bloß die vollkommenste ist im Menschengeschlechte, sondern noch mehr als dies, insofern sie von der göttlichen Güte über alles menschliche Maß beschenkt wurde. Darum ist die Annahme wohlbegründet, daß wie der Meister sein bestes Werk mehr liebt als die andern, so auch Gott die beste menschliche Natur mehr liebt als die übrigen. Da aber seine Freigebigkeit keinen Zwang und keine Grenze kennt, so muß auch seine Liebe keine Rücksicht nehmen auf das, was sie dem Empfänger schuldet, sondern überhäuft ihn mit Geschenken und Wohltaten, mit Tugend und Gnade. Darum sage ich, daß Gott selbst, der dieser Frau das Dasein gibt, aus Liebe zu ihrer Vollkommenheit in sie alles Gute pflanzt, mehr, als durch unsere Natur gefordert ist.

Wenn ich sodann von ihrer reinen Seele spreche, so suche ich damit zum Augenscheine noch einen Beweis zu erbringen.

---

[1] Thomas, Summa c. gent. I 38: Perfectio uniuscuiusque est bonitas eius.

Nach den Worten des Philosophen im zweiten Buche „Über die Seele" ist daran festzuhalten, daß die Seele die Verwirklichung des Körpers ist[1]; wenn sie aber seine Verwirklichung ist, ist sie seine Ursache. Da nun nach dem genannten Buche „Von den Ursachen" eine jede Ursache in ihre Wirkung die Güte überträgt[2], die sie von ihrer eigenen Ursache empfängt, so gießt und gibt auch die Seele in ihren Körper die Güte, die sie von Gott, ihrer Ursache, empfangen hat. Da nun an dieser Frau, rein körperlich betrachtet, so wunderbare Dinge sich zeigen, daß ein jeder, der sie sieht, Verlangen nach ihr bekommt, so muß auch offenbar ihre Form, d. h. ihre Seele, die sie als ihre eigentliche Ursache in sich trägt, in wunderbarer Weise die Anmut der göttlichen Güte empfangen. Und so zeigt sie durch diese äußere Erscheinung, daß weit über die Ansprüche unserer Natur hinaus, die bei dieser Frau so vollkommen ist, diese Frau von Gott begnadigt und edel geschaffen worden ist[3]. Damit ist die Worterklärung der ersten Abteilung des zweiten Hauptteiles erledigt.

Kapitel 7.

Nachdem ich diese Frau in allgemeiner Weise nach ihrer Seele wie nach ihrem Leibe gepriesen habe, fahre ich mit dem besondern Lob auf ihre Seele fort. In erster Linie preise ich sie wegen ihres eigenen inneren Wertes, dann, weil sie sich auch in andern groß zeigt und für die Welt nützlich ist. Dieser zweite Teil beginnt mit den Worten:

Von ihr kann wohl mit Recht man sagen.

Ich beginne also mit den Worten:

Auf sie steigt Gottes Kraft hernieder.

[1] Arist., De anim. II 1: *Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* — Anima est actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis.

[2] Vgl. A. 1, S. 218.

[3] Thomas, Summa c. gent. I 43: Agit unumquodque ratione formae.

Übrigens steigt die göttliche Güte auf alle Dinge hernieder, denn sonst könnten sie gar nicht sein[1]. Doch wenn auch diese Güte vom einfachsten Prinzipe aus sich bewegt, so stellt sie sich doch bei den empfangenden Dingen in höherem oder geringerem Grade ein. Darum steht im Buche „Von den Ursachen" geschrieben: „Die erste Güte gießt ihre Gaben in einem einzigen Flusse über die Dinge aus. Jedoch erhält ein jedes Ding von diesem Herniederfließen nach Maßgabe seiner Kraft und seines Wesens."[2] Ein sinnenfälliges Beispiel dafür haben wir an der Sonne. Wir sehen, wie das Licht der Sonne, das ein einheitliches ist und aus einer Quelle stammt, auf verschiedene Weise von den Körpern aufgenommen wird. So behauptet auch Albertus in seinem Buche „Über den Verstand"[3], daß gewisse Körper wegen ihrer durchscheinenden Klarheit, sobald die Sonne auf sie trifft, so lichtvoll werden, daß man wegen des Übermaßes ihres Lichtes in ihnen die Gegenstände sehen kann, und daß sie andern Gegenständen ihr Licht geben, wie z. B. Gold und gewisse Steine. Andere Körper gibt es, die gänzlich durchsichtig sind und nicht bloß das Licht aufnehmen, sondern es nicht einmal zurückhalten, vielmehr auf andere Dinge in ihrer Farbe ausstrahlen. Wieder andere ragen durch so reine Klarheit hervor, daß sie so strahlend werden, daß sie über alle Augenkraft gehen und ohne mühevolle Anstrengung nicht angesehen werden können; so verhält es sich bei den Spiegeln. Andere wiederum sind so wenig durchsichtig, daß sie nur spärliches Licht aufnehmen, wie die Erde.

So wird auch Gottes Güte ganz anders von den immateriellen Substanzen, d. h. von den Engeln, entgegengenommen; denn ihnen haftet nichts von der Schwere der

---

[1] Ebd. I 40: Bonitas uniuscuiusque est perfectio eius.

[2] Liber de causis § 20: Prima enim bonitas influit bonitates supra res omnes influxione una, veruntamen unaquaeque recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse.

[3] Albertus, De intellectu et intelligibili I 3, 2.

Materie an, und so sind sie wegen der Reinheit ihrer Form wunderbar klar. Ganz anders nimmt sie die menschliche Seele entgegen, die zum Teil frei vom Stoffe ist, zum Teil aber von ihm belastet wird; es verhält sich mit ihr wie mit einem Menschen, der mit Ausnahme des Kopfes ganz im Wasser steckt; man kann von ihm ebensowenig sagen, daß er ganz im Wasser ist, wie, daß er ganz außerhalb desselben sich befindet. Ganz anders ist das Verhältnis wieder bei den Tieren, deren Seele ganz im Stoffe sich verliert, aber doch nur, soweit er edel ist. Anders wiederum ist das Verhältnis bei den Erzen und anders bei der Erde als bei den andern Elementen. Denn sie ist Gott gegenüber, der ersten, einfachsten und edelsten Kraft, das Stofflichste, Entfernteste, das am wenigsten zu ihm in einem Verhältnis steht [1].

Damit sind in allgemeiner Weise die Stufen bezeichnet; nichtsdestoweniger lassen sich auch für die einzelnen Menschenseelen besondere Grade denken, denn die eine empfängt anders als die andere. Darum läßt sich in der geistigen Ordnung des Weltalls ein Auf- und Absteigen durch fortlaufende Stufen von der niedersten Form zur höchsten und von der höchsten zur niedrigsten bemerken. Das gilt für die sichtbare Weltordnung. Zwischen der Natur des Engels, der ein geistiges Wesen ist, und der Menschenseele gibt es keine Stufenfolge; denn die menschliche Seele bedeutet nicht eine neue Stufe, sondern ist in der Reihenfolge der Stufen ein und dieselbe. Zwischen der Menschenseele und der vollkommensten Seele der Tiere gibt es kein Mittelding, mögen wir gleich viele Menschen sehen, die so gemein und so niedrig sind, daß sie uns fast wie Tiere vorkommen. Darum ist an der Ansicht festzuhalten, daß es wirklich einen Menschen geben kann, so edel und so herrlich, daß er fast zu einem Engel wird, denn sonst gäbe es nicht nach jeder Richtung einen Fortschritt in der mensch-

[1] Die Erde ist vom Empyreum, dem Sitze der Gottheit, am weitesten entfernt und empfängt darum auch die herniederströmenden Strahlen der göttlichen Kraft in geschwächtester Form.

lichen Art, was unmöglich ist. Solche Menschen nennt Aristoteles im siebten Buche der Ethik göttlich[1]. Ebenso nenne auch ich diese Frau, so daß die göttliche Kraft, wie sie auf den Engel herabsteigt, auch in ihr sich niederläßt.

Mit den Worten sodann:

Wer von den edeln Frauen dies nicht glaubte

liefere ich den Beweis durch die Erfahrung, welche sie uns in der Tätigkeit bietet, die der vernünftigen Seele eigen ist; denn in ihr strahlt das göttliche Licht ungehinderter im Sprechen als im Handeln, in den Gebärden als im ganzen Benehmen.

Unter allen Lebewesen besitzt der Mensch allein die Sprache und hat vernünftige Gebärden und Handlungen; denn er allein besitzt in sich Vernunft. Wollte mir aber einer entgegnen, daß auch einige Vögel zu sprechen scheinen, wie die Elster und der Papagei, und daß manche Tiere ein vernünftiges Benehmen und Handeln an den Tag legen, so entgegne ich darauf, daß sie in Wahrheit nicht sprechen können, auch keine Gebärden haben, weil ihnen die Vernunft fehlt, in der diese Dinge ihren Ursprung haben. Auch liegt in ihnen nicht das Prinzip für diese Handlungen, noch erkennen sie, was das sei, noch wissen sie dadurch irgend etwas zu bezeichnen, sondern sie machen nur nach, was sie sehen und hören, wie das Bild eines Körpers in einem leuchtenden Gegenstande, wie z. B. in einem Spiegel, widerstrahlt. Wie nun das körperliche Bild, das der Spiegel gibt, nicht das wirkliche ist, so entspricht auch der vernünftige Anschein der Handlungen und Worte der Tiere nicht der Wirklichkeit.

Mit meinen Worten fordere ich alle edeln Frauen auf, die das nicht glauben, zu ihr hinzugehen und ihre Handlungen zu betrachten; ich fordere keinen Mann dazu auf, weil Frauen ihre Erfahrungen viel feiner machen als Männer; und ich deute ihre Erfahrungen an, indem ich sie auf ihre Worte und ihr ganzes Benehmen aufmerksam mache. Denn mit

[1] Eth. VII 1, 1145 a, 23.

ihren erhabenen und süßen Reden ruft sie im Geiste, der ihr zuhört, Liebesgedanken hervor, ich nenne sie Himmelsgedanken; denn dort oben ist ihre Geburtsstätte, und hier unten finden sie ihr Verständnis. Daraufhin bildet sich dann die feste Überzeugung, daß dies eine Frau von wunderbarer Tugend sei. Ihre Handlungen, lieblich und maßvoll, lassen die Liebe aufkeimen und in jeder guten Seele nachfühlen, die ihre Macht verspürt. Diese ihre natürliche Veranlagung wird im folgenden Traktate nach ihrer Tätigkeit beschrieben [1].

Mit den Worten sodann:

Von ihr kann wohl mit Recht man sagen,

suche ich darzulegen, wie die Güte und die Kraft ihrer Seele andern gut und nützlich ist, in erster Linie den übrigen Frauen. Das drücke ich mit den Worten aus:

Was Frauen adelt, ist an ihr zu finden.

Damit zeige ich den Frauen ein klares Beispiel, auf das sie schauen und ihr eigenes Äußere dadurch edel machen können.

In zweiter Hinsicht lege ich dar, wie sie allen Leuten Nutzen bringt, und sage von ihr, daß unser Glaube in ihrem Anblicke Kraft gewinnt; denn dem ganzen Menschengeschlechte ist nichts nützlicher als der Glaube. Durch ihn entgehen wir dem ewigen Tode und erwerben uns das ewige Leben. Unser Glaube gewinnt Kraft durch sie, denn die wichtigsten Grundlagen unseres Glaubens sind die Wundertaten desjenigen, der am Kreuze gestorben ist, und seiner Heiligen, die sie in seinem Namen wirkten. Dieser aber hat unsere Vernunft erschaffen und wollte, daß sie sich seiner Macht beuge, mag es gleich viele geben, die an diesen Wundern, vom Irrtume verführt, zweifeln und an keine Wunder glauben können, ohne sichtbar eine Erfahrung davon zu haben [2]. Diesen gegen-

[1] Ein Anhaltspunkt dafür, daß Dante den vierten Traktat nach dem dritten geschrieben hat.

[2] So wenig überschätzt Dante die Bedeutung der Vernunftwissenschaft, daß er sie ausdrücklich in den Dienst des Glaubens stellt (vgl. II. Traktat, A. 4, S. 172.

über soll diese Frau ein sichtbares Wunder sein, an dem sich täglich ihre Augen überzeugen können. Sofern diese Frau uns den Glauben an die andern Wunder möglich macht, gibt sie offenbar durch ihren wunderbaren Anblick unserem Glauben Kraft[1]. Endlich sage ich von ihr, daß sie seit Ewigkeit im Geiste Gottes als Zeugnis des Glaubens für die bestimmt wurde, die in dieser Zeit leben. Und damit ist die Worterklärung des zweiten Abschnittes im zweiten Hauptteil erledigt.

Kapitel 8.

Unter den Wirkungen der göttlichen Weisheit ist der Mensch die wunderbarste, insofern bei ihm Gottes Kraft in einer Form drei Naturen verbunden hat. Wie fein muß die Harmonie zwischen dem Leibe und seiner Form sein, da er für all ihre Kräfte seine Organe aufweist! Da nun bei so vielen Organen schwer das einträchtige Zusammenwirken anzutreffen ist, so gibt es unter der großen Zahl von Menschen wenige, die ganz vollkommen sind. Wenn nun dieses Geschöpf so wunderbar ist, so läßt sich sicher über seine Eigenschaften nur schwer handeln, nicht bloß in Worten, sondern auch in Gedanken. So steht auch im Ekklesiastikus geschrieben: „Wer will die Weisheit Gottes, die allen Dingen voranschreitet, ergründen?"[2] und in einer andern Stelle kann man lesen: „Du sollst nicht nach Dingen fragen, die höher sind als du, und nicht Dinge ergründen wollen, die stärker sind als du, wohl aber denke darüber nach, was Gott dir befohlen, und seine weiteren Werke sollst du nicht neugierig, d. h. zudringlich, durchforschen!"[3] Ich nun, der ich in diesem dritten Abschnitte einige Eigenschaften dieses hohen Geschöpfes schildern will, insofern die Herrlichkeit seiner Seele im Körper in sinnenfällige

[1] Die Philosophie soll die Vernünftigkeit und Möglichkeit des Wunders beweisen. Damit schafft sie die Grundlage für den Glauben an die historischen Wunderberichte.

[2] Ekkli 1, 3. [3] Ekkli 3, 22.

Schönheit tritt, mache mich nur mit Zagen und durchaus nicht sicher daran, einen so schwierigen Knoten, wenn auch nicht ganz, so doch teilweise zu lösen.

Nachdem der Sinn jenes Abschnittes, der den Lobpreis dieser Frau ihrer Seele nach enthält, klar liegt, muß ich mich jetzt an die Erklärung der Worte machen:

Ihr Anblick offenbart uns Dinge,

worin ich sie ihrem Leibe nach preise. Ich behaupte von ihr, daß bei ihrem Anblicke Dinge sich zeigen, die neben andern Freuden sich wie Paradieseswonnen ausnehmen. Das edelste Vergnügen, auf das alle andern abzielen, besteht im Zufriedensein, und das heißt soviel wie glücklich sein. Und diese Wonne findet sich, wenn auch auf andere Weise, wirklich bei ihrem Anblick; denn wer immer sie schaut, wird zufrieden, so süße Nahrung gibt ihre Schönheit in den Augen derer, die sie schauen[1]. In ganz anderer Weise, als um andere zu befriedigen, ist sie im Paradiese, wo sie ewig wohnt. Das allerdings kann sie für keinen andern sein.

Da mich nun einer fragen könnte, wo diese wunderbare Wonne an ihr zum Ausdruck komme, so nenne ich am Menschen zwei Punkte, auf denen das menschliche Wohlgefallen und Mißfallen am meisten ruht. Nun ist zu beachten, daß die Seele bei ihrer Tätigkeit die Organe, mit denen sie es am meisten zu tun hat, auch am angelegentlichsten zu schmücken und am feinsten auszugestalten sucht. Daher machen wir die Beobachtung, daß die Seele im menschlichen Antlitz, mit dem sie mehr zu tun hat als mit irgend einem äußeren Körperteile, die größten Verfeinerungen erzielen will, soweit der Stoff dies zuläßt. Darum ist kein Gesicht dem andern ähnlich. Und so wird die letzte Potenz im Stoffe, die bei allen so

[1] Die Beschäftigung mit der Philosophie gibt die innere Ruhe und Glückseligkeit (Thomas, S. th. I 26, 1 c: Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae).

ziemlich anders geartet ist, der Wirklichkeit zugeführt[1]. Im Antlitze kommt die Seele hauptsächlich an zwei Punkten zum Ausdruck, nämlich in den Augen und im Munde. Dort sitzen gleichsam alle drei Naturen der Seele zu Gericht. Auge und Mund sucht sie daher am meisten zu schmücken und dort möchte sie nach Möglichkeit Schönheit hervorrufen. An diese zwei Punkte verlege ich auch die Wonnen dieses Anblickes, wenn ich von den Augen und dem holden Lächeln rede. Augen und Mund kann man in einem schönen Gleichnisse die Erker der Frau[2], d. h. der Seele, nennen, die im Gebäude des Körpers wohnt. An diesen beiden Punkten zeigt sie sich oft, wenn auch verschleiert.

In den Augen zeigt sie sich so offenkundig, daß jeder aufmerksame Beobachter ihre augenblickliche Stimmung zu erkennen vermag. Der menschlichen Seele aber sind sechs Stimmungen eigen, die auch der Philosoph in seiner „Rhetorik" aufzählt[3]. Es sind: Anmut, Eifer, Erbarmen, Neid, Liebe und Scham; keine von ihnen kann in der Seele sein, ohne daß nicht ein Ausdruck davon am Fenster der Augen erscheint, wenn nicht große Anstrengung sie innen verschließt. Darum hat sich schon mancher die Augen verschlossen, um die innere Scham nicht nach außen treten zu lassen. So berichtet auch der Dichter Statius von dem Thebaner Ödipus, daß er mit ewiger Nacht seine schuldvolle Schande büßte[4].

Im Munde kommt die Seele zum Ausdruck, wie hinter dem Glas die Farbe. Und ist Lachen etwas anderes als ein Wetterleuchten der freudig gestimmten Seele oder ein Licht, das nach außen zeigt, wie drinnen die Stimmung ist?[5] Darum

---

[1] Dante sieht mit Thomas das Individuationsprinzip in der Materie (De coel. I 19 b: Sine materia sensibili signata, quae est individuationis et singularitatis principium).

[2] Balconi della donna. [3] Arist., Rhet. II 4 6 7 8 10 11.

[4] Statius, Thebais I 47.

[5] Die aristotelische Definition anima forma corporis bildet den Schlüssel zu allen physiognomischen Studien. Feinsinnig ist Dantes

soll auch der Mensch, wenn er von seiner Seele eine maßvolle Freude kundgeben will, in ehrbarem Ernste lachen und wenig seine Arme dabei bewegen. Auf diese Weise erscheint dann die Frau in ihrem äußeren Gebaren bescheiden und nicht ausgelassen. Dazu ermahnt uns auch das Buch „Von den vier Kardinaltugenden": „Bei deinem Lachen sollst du nicht gackern wie eine Henne!"[1] O wie wundervoll ist das Lachen meiner Herrin, von der ich spreche, das man nur mit dem Auge erkennen kann!

Amor verleiht ihr diese Dinge dort an der richtigen Stelle. Hierüber ist eine doppelte Auffassung möglich. Man kann an eine Vorliebe der Seele gerade für diese Orte denken, anderseits auch an die allgemeine Liebe, die die Dinge zum Lieben und Geliebtwerden anleitet, die auch die Seele gerade diese Punkte schmücken heißt.

Mit den Worten sodann:

Weit gehn sie über unser Denken,

entschuldige ich mich, daß ich von so herrlicher Schönheit nur wenig zu sagen weiß, und ich begründe dies in zweifacher Weise. Fürs erste gehen diese Dinge, die bei ihrem Anblicke sich zeigen, über unsern Verstand hinaus. Diese Tatsache erläutere ich damit, wie die Sonne den schwachen und nicht den gesunden und starken Anblick überwindet. Anderseits kann niemand fest auf sie schauen, weil die Seele dadurch sich berauscht, so daß sie, wenn sie wegschaut, unmittelbar danach bei allen ihren Handlungen irregeht.

Mit den Worten:

Aus ihrer Schönheit springen Feuerfunken,

Vergleich: E che è ridere, se non una corruscazione della dilettazione dell' anima.

[1] Dante bezieht sich hier auf ein Seneca irrtümlich zugeschriebenes Werk. Der Verfasser ist Martinus Dumiensis, Bischof von Dumio, später Metropolit von Braga, † 580. Der Titel der Schrift lautet nach Isidor von Sevilla: De differentiis quattuor virtutum. Vielleicht liegt ihr eine verloren gegangene Schrift Senecas zu Grunde.

suche ich sie nach ihrer Wirkung zu schildern; denn ganz vermag ich sie nicht zu preisen. Überhaupt tut man bei all den Dingen, die über unsern Verstand hinausgehen, und deren Wesen man nicht erkennen kann, am besten, sie nach ihren Wirkungen zu schildern[1]. Auf diese Weise vermögen wir auch von Gott und den immateriellen Substanzen und der ersten Materie einiges zu erkennen[2]. Darum sage ich auch, daß ihre Schönheit Feuerflammen regne, d. h. eine ganze Glut von Zärtlichkeit und Liebe, beseelt von einem edlen Geiste, d. h. Liebesglut, der ein edler Geist die Form gegeben, oder richtiges Verlangen, das der Weg und die Geburtsstätte eines jeden guten Gedankens ist. Das erzeugt sie nicht bloß, sondern sie vernichtet und zerstört auch das Gegenteil, d. h. die angebornen Laster, die in erster Linie allen guten Gedanken feind sind.

Überhaupt gibt es beim Menschen Laster, zu denen er von Natur aus geneigt ist. So gibt es Leute, die infolge eines cholerischen Temperaments zum Zorne veranlagt sind. Solche Laster sind angeboren oder mit der Natur verbunden. Anderseits gibt es auch Gewohnheitslaster, an denen nicht das Temperament, sondern die Gewohnheit die Schuld trägt. Das ist der Fall bei der Unmäßigkeit, besonders beim Weintrinken. Diese Laster hören auf und werden besiegt durch die gute Gewohnheit. Durch sie wird der Mensch tugendhaft, ohne bei seiner Maßhaltung besondere Mühe zu haben. Das sagt auch der Philosoph im zweiten Buche der Ethik[3]. In der Tat besteht dieser Unterschied zwischen den angebornen und durch die Gewohnheit erworbenen Leidenschaften darin, daß diese durch die gute Gewohnheit ganz verschwinden; denn ihr Prinzip, die schlechte Gewohnheit, ist durch ihr Gegenteil vernichtet worden. Die angebornen Leidenschaften aber, deren

---

[1] Agere sequitur esse.

[2] Thomas, Summa c. gent. II 15: Effectus causis suis proportionati sunt.

[3] Arist., Eth. II 1, 1103 a, 31 ff.

Prinzip in der menschlichen Natur liegt, lassen sich zwar durch die gute Gewohnheit abschwächen, verschwinden aber nie ganz in Hinsicht auf die erste Regung. Jedoch verschwinden sie ganz der Dauer nach, da die Gewohnheit eine zweite Natur schafft, in der dann ihr Prinzip liegt [1]. Darum verdient auch der Mensch mehr Lob, der trotz seiner bösen Naturanlage allen Angriffen gegenüber feststeht und sich zügelt, als der, welcher bei seiner guten Naturanlage sich im Zaume hält. So ist es auch lobenswerter, ein böses Pferd zu lenken, als ein gutes. So behaupte ich denn, daß die Flammen, die von ihrer Schönheit herniederstrahlen, alle angebornen, in der Natur begründeten Laster vernichten. Damit will ich zu verstehen geben, daß ihre Schönheit die Natur derer, die sie schauen, neu umbilden kann, was doch eine wunderbare Erscheinung ist. Damit ist auch das begründet, was ich im vorigen Kapitel sagte, daß sie unsern Glauben bekräftige [2].

Mit den Worten endlich:

> Und jene Frau, die Tadel auf sich häuft,
> Weil ihr zur Schönheit milde Demut fehlt,

suche ich unter dem Scheine, andern eine Mahnung zu geben, den Zweck zu ergründen, um dessentwillen eine so große Schönheit erschaffen wurde. Darum sage ich, daß jede Frau, die ihre Schönheit als mangelhaft tadeln hört, auf dieses vollkommenste Musterbild schauen soll. Daraus ergibt sich, daß sie erschaffen wurde, nicht bloß um das Gute besser zu machen, sondern auch, um aus Schlimmem Gutes zu schaffen. Und am Schlusse füge ich die Worte bei:

> Weil sie erdachte der Beweger aller Welten,

d. h. Gott, um anzudeuten, daß auf göttlichen Entschluß hin die Natur eine solche Wirkung hervorbrachte. Und damit endigt der ganze zweite Hauptteil dieser Kanzone.

---

[1] Der Text ist nicht sicher (vgl. Edward Moore, Studies I 145).

[2] Die Beschäftigung mit der Philosophie veredelt auch in sittlicher Hinsicht.

Kapitel 9.

Nachdem die zwei Teile dieser Kanzone ihre Erklärung gefunden haben, schreite ich der Ordnung gemäß zur Erklärung des dritten Teiles; hier will ich die Kanzone gegen einen Tadel verteidigen, den man ihr machen könnte. Der Tadel liegt darin, daß ich, ehe ich diese Kanzone verfaßte, der Meinung war, daß diese Frau gegen mich ein ungehaltenes und stolzes Benehmen gezeigt hätte; ich hatte daraufhin eine kleine Ballade verfaßt, worin ich diese Frau stolz und unbarmherzig nannte [1]. Das aber scheint im Widerspruch mit meinen obigen Äußerungen zu stehen. Darum wende ich mich an die Kanzone und entschuldige sie, indem ich ihr sage, welche Worte der Entschuldigung sie gebrauchen soll. Diese Anrede an leblose Dinge nennt man in der Rhetorik Prosopopea, und sie ist bei Dichtern sehr häufig in Gebrauch [2].

Es scheint, Kanzone, daß im Widerspruch
Du stehst mit einer deiner Schwestern.

Zum leichteren Verständnis empfiehlt sich eine Dreiteilung. In erster Linie wird die Notwendigkeit der Entschuldigung dargelegt, dann fahre ich in der Entschuldigung selbst fort mit den Worten:

Doch wisse, daß der Himmel licht und heiter;

endlich rede ich die Kanzone an wie eine Person, die über einen Auftrag unterrichtet ist, mit den Worten:

So sollst du, wo es not tut, dich entschuld'gen!

Fürs erste also wollen meine Worte besagen: „O meine Kanzone, die du von dieser Frau so großes Lob zu sagen

---

[1] Es ist die zehnte Ballade: Voi che sapete ragionar d' Amore . . . Che parla d' una donna disdegnosa. Damit ist auch die allegorische Deutung dieser Ballade nahegelegt.

[2] Die Definition von Prosopopea ist aus Uguccione genommen (vgl. Toynbee, Dante Studies and Researches 106).

weißt, es hat den Anschein, daß du mit einer deiner Schwestern in Widerspruch gerätst." Mit dem Worte Schwester deute ich eine Ähnlichkeit an; denn wie man Schwester das weibliche Wesen nennt, das den gleichen Vater hat, so kann man auch ein Werk Schwester nennen, das den gleichen Verfasser hat; nun ist unsere Arbeit im gewissen Sinne auch eine Zeugung. Ich gebe auch den Grund des scheinbaren Widerspruchs an mit den Worten: „In diesem Gedichte läßt du sie demütig auftreten, in jenem stolz, oder was dasselbe bedeutet, ungehalten und aufgebracht."

So lautet die Anklage; mit einem Beispiele aber suche ich eine Entschuldigung zu bieten; denn bisweilen ist die Wirklichkeit anders als der Schein, und beide lassen sich unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Darum sage ich: „Du weißt, daß stets der Himmel klar und helle", d. h. immer mit Klarheit ausgestattet ist; dennoch kann man ihn bisweilen aus irgend einem Grunde finster nennen. Im eigentlichen Sinne ist die Farbe und das Licht sichtbar, wie Aristoteles im zweiten Buche „Über die Seele" und im zweiten Buche „Vom Sinn und von der Sinneserfahrung" sagt[1]. Allerdings sieht man etwas anderes, aber doch nicht im eigentlichen Sinne; denn ein anderer Sinn empfindet dies, so daß man nicht sagen kann, daß es in Wirklichkeit sichtbar und tastbar wäre. Derart ist die Figur, die Größe, die Zahl, die Bewegung, das Feststehen. Solche Dinge fassen wir mit mehreren Sinnen auf. Die Farbe und das Licht aber sind im eigentlichen Sinne sichtbar, weil wir sie allein mit dem Gesichtssinne auffassen und nicht mit einem andern Sinne. Diese sichtbaren Gegenstände, im eigentlichen wie im allgemeinen Sinne, kommen, soweit sie sichtbar sind, in das Auge, ich meine nicht die Dinge, sondern ihre Formen[2], mitten durch

[1] Arist., De anim. II 7 und De sensu et sensato 3. Auch hier bezieht sich Dantes Zitat auf Alberts Paraphrase De sensu et sensato tr. 1, c. 5.

[2] Forma corporalis.

den durchsichtigen Augenteil, nicht der Wirklichkeit nach, sondern ihrem Wesen nach, fast wie durch ein durchsichtiges Glas. Im Wasser, das in der Pupille des Auges enthalten ist, vollendet sich dieser Vorgang, der die sichtbare Form heraustreten läßt; denn im Augenwasser findet sie wie in einem Spiegel, der nichts anderes ist als mit Blei belegtes Glas, ihre Grenze. So kann sie nicht mehr weiterschreiten und muß wie eine anprallende Kugel halten. Darum ist die Form, die in einem durchsichtigen Körper nicht zu sehen ist, hier in leuchtenden Umrissen abgegrenzt. Das ist der Grund, warum in einem mit Blei belegten Glase das Bild sich zeigt und nicht in einem andern. Von dieser Pupille aus stellt die Sehkraft, die von hier nach dem vorderen Teile des Gehirns geht, wo die Sinneskraft wie in einer Hauptquelle ruht, sogleich ohne Unterbrechung die Form dar, und so sehen wir [1]. Damit aber die Erscheinung der Wirklichkeit entspreche, d. h. so sei, wie der sichtbare Gegenstand an sich ist, muß das Mittelding, durch das die Form zum Auge kommt, gänzlich farblos sein, desgleichen auch das Wasser der Pupille, sonst würde die sichtbare Form die Farbe des Mitteldings und der Pupille tragen. Darum legen die, welche die Dinge in einem Spiegel farbig sehen wollen, zwischen Glas und Blei die Farbe, so daß das Glas ganz von der Farbe eingenommen ist. Plato jedoch und andere Philosophen stellten die Behauptung auf, daß unser Sehen nicht deswegen zu stande kommt, weil die sichtbaren Dinge zum Auge kommen, sondern weil die Sehkraft zu den Dingen hinausgehe. Diese Meinung wurde jedoch vom Philosophen in seinem Buche „Vom Sinn und der Sinneserfahrung" als falsch zurückgewiesen.

Nachdem so der Sehvorgang seine Erklärung gefunden hat, erkennt man leicht, daß der Sternenhimmel zwar immer auf eine Weise klar und leuchtend ist und keinerlei Veränderung, abgesehen von jener örtlichen Bewegung, die im Buche „Von

---

[1] Diese Theorie des Sehens stammt von Avicenna.

Himmel und Welt" näher beschrieben wird, erleidet, dennoch aber aus mehreren Gründen nicht klar und leuchtend sein kann. Eine Ursache kann liegen in dem Mittelding, das beständig einer Veränderung unterworfen ist. Dieses verändert sich von großer zu geringer Helle, wenn die Sonne scheint oder nicht. Bei Sonnenschein sind die mittleren Gegenstände ganz durchsichtig und voll Licht, daß sie den Sternenhimmel übertreffen, der darum an Leuchtkraft zurücksteht. Doch verwandelt sich auch dieses Mittelding vom Feinen ins Grobe, vom Trockenen ins Nasse infolge der Erddünste, die unaufhaltsam nach oben steigen. In solcher Umgestaltung verändert das Mittelding auch das Bild des Sternenhimmels, der hindurchscheint, infolge der Dichtheit in Dunkelheit und infolge der Nässe und Trockenheit in Farbe.

Die Schuld kann auch beim Sehorgan, d. h. beim Auge, liegen, das wegen Krankheit und Ermüdung die Dinge farbig und matt zeigt. Das ist häufig der Fall, wenn die Hülle die Pupille sehr blutreich ist infolge irgend einer Krankheitserscheinung. Dann kommen uns die Dinge fast rot vor, dann scheint auch der Stern davon gefärbt. Das geschwächte Gesichtsorgan hat auch eine gewisse Zerstreutheit des Geistes im Gefolge, so daß die Dinge nicht mehr in der Einheit erscheinen, sondern zerstreut, wie etwa Buchstaben auf einem nassen Papier. Aus diesem Grunde halten auch viele beim Lesen die Schrift weit von den Augen weg, weil ihnen so das Bild leichter und feiner zum Ausdruck kommt. Und hierbei bleibt der Buchstabe beim Sehen klarer. Also auch aus einem solchen Grunde kann der Sternenhimmel trüb erscheinen. Das habe auch ich in dem gleichen Jahre erfahren, in dem diese Kanzone entstand; denn durch vieles Studium und Lesen hatte ich meine Sehkraft so ermüdet und den Gesichtssinn so geschwächt, daß mir die Sterne alle von einer Art Dämmerung beschattet schienen. Durch langes Ausruhen an dunklen und kühlen Orten und durch Abkühlung des Augenkörpers mit klarem Wasser gewann ich die aufgelöste Kraft in dem Maße wieder, daß ich meine frühere gute

Sehkraft wieder erlangte [1]. So gibt es also viele Ursachen, die den Sternenhimmel nicht so erscheinen lassen, wie er ist.

Kapitel 10.

Von dieser Abschweifung, die ich der Wahrheit wegen für notwendig hielt, will ich zu meinem Gegenstande zurückkehren und behaupte, daß ebenso wie unsere Augen über den Sternenhimmel bisweilen ein ganz anderes Urteil aufstellen, als seine wirkliche Verfassung erfordert, so auch diese kleine Ballade jene Frau nur nach dem äußeren Schein beurteilte, der mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt, weil meine Seele schwach war; denn zu große Sehnsucht war auf ihr gelagert. Das drücke ich mit den Worten aus:

Denn Furcht erfaßte meine Seele.

Und was sie in der Gegenwart dieser Frau sah, das kam ihr ungehalten vor. Je enger nun das tätige Prinzip mit dem leidenden vereinigt ist, desto stärker ist das Leiden, wie auch der Philosoph im Buche „Von der Erzeugung" klarlegt [2]. Je näher der ersehnte Gegenstand dem begehrenden tritt, um so größer wird das Verlangen. Und je mehr die Seele hiervon ergriffen ist, desto mehr vereinigt sie sich mit dem begehrlichen Teil der Seele und um so mehr läßt sie die Vernunft fahren. Die Folge ist dann die, daß man nicht mehr wie ein Mensch urteilt, sondern wie ein Tier, lediglich dem Schein, nicht dem Sein nach. Aus diesem Grunde erscheint mir auch das Antlitz dieser Frau, das an sich doch ganz ehrbar ist, mißmutig und stolz. Auf ein solches aus den Sinnen geschöpftes Urteil stützen sich die Worte dieser kleinen Ballade. Diese Kanzone

[1] Aus dieser Stelle, die uns einen Zug aus Dantes Leben berichtet, folgt 1. daß die Kanzone in die Zeit des angestrengten philosophischen Studiums fällt, für die Dante 30 Monate ansetzt; 2. daß Dante in dem Augenblicke, da er den Kommentar schreibt, auf diese vergangene Zeit zurückblickt.

[2] Arist., De gener. et corrupt. I 6, 322 b, 22 ff.

aber sucht diese Frau ihrem wahren Sein nach zu beurteilen, und daher der Widerspruch gegen jene.

Nicht ohne Grund gebrauche ich die Worte:

Wenn sie den Blick auf mich gewendet

und nicht umgekehrt. Damit will ich den großen Eindruck schildern, den ihre Augen auf mich gemacht haben, daß, wenn ich durchsichtig gewesen wäre, ihre Strahlen von allen Seiten durch mich gedrungen wären. Hier ließen sich natürliche und übernatürliche Gründe anführen, doch möge das Gesagte genügen; an einem andern Orte werde ich hierüber günstiger sprechen [1].

Mit den Worten sodann:

So sollst du, wo es not tut, dich entschuld'gen,

gebe ich der Kanzone den Auftrag, sie solle sich mit den angegebenen Gründen dort, wo es nötig, entschuldigen, nämlich dort, wo jemand an diesem Widerspruche Anstoß nehme, d. h. es solle ein jeder, der am Widerspruche dieser Kanzone gegen die kleine Ballade Anstoß nehme, den genannten Grund ins Auge fassen. Diese Redefigur ist sehr lobenswert, ja sogar notwendig, wenn die Worte an eine Person gerichtet sind, ihr Sinn aber andern gilt. Gute Ermahnungen mögen zwar lobenswert und notwendig sein, nehmen sich aber nicht in jedermanns Munde gut aus. Wenn der Sohn einen Fehler des Vaters kennt oder der Untergebene den seines Herrn, und wenn der Freund die Überzeugung hat, daß er seinem Freunde durch eine Ermahnung große Schande bereiten und seine Ehre schädigen würde, oder wenn er von seinem Freunde weiß, daß er nicht geduldig, sondern zornig eine Ermahnung aufnehme, so leistet gerade diese Art von Rede, die man Verstellung nennen kann, schöne und treffliche Dienste. Dieses Verfahren gleicht dem eines tüchtigen Kriegs-

---

[1] Dante schildert die Macht der Philosophie. In welchem Teile des Convivio er diese Schilderung vollendet hätte, ist schwer zu sagen.

mannes, der eine Burg von der einen Seite heftig bekämpft, um auf der andern eine saumselige Verteidigung herauszulocken; denn Hilfeleistung und Schlacht werden nicht leicht auf einer Seite erwogen.

Ich gebe auch dieser Kanzone den Auftrag, diese Frau um das Wort zu ihrem Lobe zu bitten. Darin liegt die Lehre, daß man nicht anmaßend das Lob von andern sprechen soll, ohne dabei eigentlich zu bedenken, ob man der gepriesenen Person einen Gefallen erweist; denn oft lebt man der Meinung, jemand ein Lob zu spenden, erteilt ihm aber einen Tadel, sei es, daß die Schuld am Lobredner liegt oder an dem, der zuhört. In solchen Dingen muß man Zartgefühl haben, und dieses äußert sich darin, daß man, so wie ich der Kanzone es auftrage, um Erlaubnis frage.

Damit schließt die gesamte Worterklärung dieses Traktates. Nunmehr folgt die allegorische Erklärung, die es mit dem eigentlichen Sinn zu tun hat.

Kapitel 11.

Dem Fortgange der Erörterung entsprechend, wiederhole ich die gleich anfangs gemachte Behauptung, daß unter dieser Frau die Herrin meines Geistes, die sog. Philosophie, zu verstehen sei. Natürlicherweise aber möchte man die Person kennen, die man loben hört; die Erkenntnis einer Sache gibt aber das an, was sie in sich selbst betrachtet und in allen ihren Ursachen ist, wie auch der Philosoph zu Beginn der Physik behauptet[1]. Der Name aber tut dies nicht ganz, obwohl er es andeutet; denn auch im vierten Buche der Metaphysik wird behauptet, daß die Definition den Inhalt angibt, den der Name andeutet[2]. Aus alle dem ergibt sich,

[1] Arist., Phys. I 1, 184 a, 12.

[2] Arist., Met. IV 7, 1012 a, 23. Thomas, S. th. II 2, 4 c: Definitio indicat rei quidditatem et essentiam (vgl. Arist., Analyt. post. II 3: *Ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας*; ferner Analyt. post. II 7; Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe I² 197).

daß ich zeigen und angeben muß, was diese sog. Philosophie ist, d. h. was dieser Name bedeutet, ehe ich mit ihrem Lobe weiterfahre. Wenn das geschehen ist, werde ich in der vorliegenden allegorischen Erklärung eher zu meinem Ziele kommen. So will ich also zuerst erzählen, wer erstmals diesen Namen aufgebracht hat, und dann will ich seine Bedeutung darlegen.

Vor alter Zeit, fast am Anfange der Gründung Roms, die 750 Jahre oder etwas früher oder später vor Ankunft des Erlösers nach dem Berichte des Paulus Orosius erfolgte [1], ungefähr während der Regierungszeit des Numa Pompilius, des zweiten Königs der Römer, lebte in Italien ein hochangesehener Philosoph namens Pythagoras. Daß er um diese Zeit lebte, scheint auch Titus Livius beiläufig im ersten Teile seines Werkes anzudeuten [2]. Vor diesem Manne nannte man die Anhänger der Wissenschaft nicht Philosophen, sondern Weise [3]. Zu diesen zählen die sieben alten Weisen, von denen heute noch der Volksmund spricht. Der erste unter ihnen hieß Solon, der zweite Chilon, der dritte Periander, der vierte Thales, der fünfte Kleobulus, der sechste Bias und der siebte Pittakus. Dieser Pythagoras gab auf die Frage, ob er sich für einen Weisen halte, die Antwort, daß ihm dieser Name nicht zukomme, er sei kein Weiser, wohl aber ein Liebhaber der Weisheit. So kam es, daß ein jeder Weisheitsbeflissene Liebhaber der Weisheit, d. h. Philosoph, genannt wurde.

Das griechische Wort philos bedeutet soviel wie im Lateinischen amator, und darum übersetzen wir philos mit amator und sophia mit sapientia; und so wollen philos und sophia

---

[1] Dante beruft sich auf das chronistische Werk des Paulus Orosius (Historiarum adversus paganos libri septem VII 3), zu dem Augustinus Plan und Anregung gegeben hatte (vgl. Toynbee, Studies and Researches 121 ff).

[2] Livius, Ab urbe condita libri I 18.

[3] Die sieben Weisen.

zusammen soviel als „Liebhaber der Weisheit" besagen[1]. Dabei ist zu beachten, daß dieses Wort alle Anmaßung fernhalten will und bescheiden auftritt. Daraus entstand die Bezeichnung der eigentlichen Tätigkeit, Philosophie, wie aus dem Worte „Freund" die Bezeichnung für die eigentliche Tätigkeit, Freundschaft, entsteht. Daraus läßt sich erkennen, daß entsprechend der Bedeutung des ersten und zweiten Wortes die Philosophie nichts anderes ist als eine Freundschaft mit der Weisheit oder dem Wissen. Daher kann man in gewissem Sinne jeden einen Philosophen nennen wegen der natürlichen Liebe, die jeden nach Wissen streben heißt. Da aber die wesentlichen Seelenzustände allen gemeinsam sind, so spricht man von ihnen nicht in einer Bezeichnung, die auf einen bestimmten Einzelnen geht; so nennen wir auch nicht den Johannes den Freund des Martin wegen der natürlichen Freundschaft allein, durch die wir alle zusammen Freunde sind, sondern wir haben neben der von Natur gegebenen Freundschaft eine andere im Auge, die einzelnen Personen eigentümlich, nur für sie bezeichnend ist. Und darum nennt man keinen einen Philosophen wegen der allen gemeinsamen Liebe zum Wissen.

Im achten Buche der Ethik legt Aristoteles dar, daß der auf den Namen des Freundes Anspruch habe, dessen Freundschaft der geliebten Person nicht unbekannt und dem die geliebte Person ihrerseits Freund ist, so daß ein beiderseitiges Wohlwollen gegeben ist[2]. Das kann seine Quelle im Nutzen oder im Vergnügen oder im ehrenhaften Benehmen haben. Und so muß, damit jemand Philosoph sei, die Liebe zur Weisheit vorhanden sein, die beim einen der beiden Teile Wohlwollen erweckt; es müssen Eifer und Sorgfalt hinzukommen, die auch den andern Teil wohlwollend machen, so daß Ver-

[1] Aus solchen und ähnlichen bescheidenen Worterklärungen Folgerungen zu ziehen, als wäre Dante der griechischen Sprache mächtig gewesen, ist verfehlt.

[2] Arist., Eth. VIII 2, 1156 a, 2—4.

traulichkeit und offenkundige Freundschaft unter ihnen zu stande kommt. Wo Liebe und Eifer fehlen, können wir nicht den Namen „Philosoph“ hergeben, beides muß vorhanden sein. Wie aber die Freundschaft, die dem Vergnügen oder dem Nutzen entspringt, nicht eine wahre, sondern eine uneigentliche ist (wie es auch in der Ethik zu lesen ist) [1], so ist auch die Philosophie, die auf Vergnügen oder Nutzen gegründet ist, keine wahre, sondern nur eine uneigentliche.

Daher darf man den nicht einen wahren Philosophen nennen, der um des Vergnügens willen mit der Weisheit einige Freundschaft unterhält. Solcher Art gibt es viele, die ihre Freude daran haben, wenn sie Kanzonen verfassen und daran herumstudieren können, die mit Freude Rhetorik und Musik treiben, die andern Wissenschaften aber geflissentlich meiden, die doch auch Bestandteile der Weisheit sind.

Man darf fernerhin den nicht einen wahren Philosophen nennen, der um des Nutzens wegen ein Freund der Weisheit ist. Unter diese Gattung gehören die Gesetzeskundigen, die Ärzte und fast alle Geistlichen, die nicht um des Wissens willen studieren, sondern um Geld oder Würden zu erlangen; wer ihnen diese Dinge verschaffte, der würde sofort sehen, daß sie auf ihr Studium verzichteten. Wie auch unter den Arten der Freundschaft die am wenigsten diesen Namen verdient, die um des Nutzens willen geschlossen ist, so verdienen auch diese Leute weniger als alle andern den Namen eines Philosophen.

Wie anderseits aber auch jene Freundschaft, die auf Tugend gegründet ist, eine wahre, vollkommene und dauernde ist, so ist auch die Philosophie eine wahre und vollkommene, die ohne jede andere Absicht dem edlen Denken entsprungen ist und aus der Güte der der Philosophie befreundeten Seele; das ist das richtige Verlangen und der rechte Grund [2]. Darum läßt sich auch hier sagen, daß wie die wahre Freundschaft

---

[1] Arist., Eth. VIII 3, 1156 a, 17.

[2] Die Wissenschaft muß um ihrer selbst willen gesucht werden.

unter Menschen darin besteht, daß jeder den andern ganz liebt, so auch der wahre Philosoph jeden Teil der Weisheit liebe und die Weisheit jeden Teil des Philosophen, insofern sie ihn ganz an sich zieht und keinen seiner Gedanken andern Dingen nachjagen läßt. In diesem Sinne sagt die Weisheit selbst in den Sprüchen Salomons: „Ich liebe diejenigen, die mich lieben." [1] Und wie die wahre Freundschaft, geistig aufgefaßt und in sich allein betrachtet, als Gegenstand die Kenntnis von guten Handlungen hat und als Form das Verlangen nach dieser Kenntnis, so hat auch die Philosophie außerhalb des Geistes an sich betrachtet als Gegenstand das Erkennen und als Form eine fast göttliche Liebe zum Verstande. Und wie bei der wahren Freundschaft die wirkende Ursache die Tugend ist, so ist dies bei der Philosophie die Wahrheit. Und wie bei einer wahren Freundschaft der Zweck in einer edlen Liebe liegt, die dem Zusammenleben nach edler Menschlichkeit, d. h. nach der Vernunft, entspringt, so wie es Aristoteles im neunten Buche der Ethik beschreibt[2], so ist der Endzweck der Philosophie jene hocherhabene Liebe, die keine Unterbrechung und keinen Mangel kennt, die wahres Glück ist, das in der Betrachtung der Wahrheit erworben wird. Nun ist es ersichtlich, wer diese meine Frau ist nach ihren Ursachen und nach ihrem Grunde, warum sie Philosophie heißt, wer ein wahrer Philosoph ist und wer es nur in diesem oder jenem Fall ist.

Zwar nimmt man bisweilen in einer gewissen Begeisterung für Handlungen und Zustände die Bezeichnung für die Tätigkeit und den Zustand selbst, wie z. B. bei Virgil im zweiten Buch der Äneis, wo er Äneas anredet[3]: „O Licht" (und das ist eine Tätigkeit), „o Hoffnung der Trojaner" (und das ist ein Zustand), denn er war selbst weder Licht noch Hoffnung, sondern der Ausgangspunkt, von dem ihnen das Licht des Rates kam, und zugleich der feste Punkt, auf dem die ganze

[1] Spr 8, 17. [2] Arist., Eth. IX 9.
[3] Aen. II 281.

Hoffnung für ihr Heil ruhte. In ähnlicher Weise macht es Statius im fünften Buche der Thebais, wo Hypsiphile den Archemorus anredet: „O unser aller Trost und des verlornen Vaterlandes, o Zierde meines Dienstes.“[1] Ähnlich machen wir es tagtäglich, wenn wir einen Freund vorstellen mit den Worten: „Siehe da meine Freundschaft!“

Ähnlich macht es der Vater, wenn er sein Söhnlein anredet: „Meine Liebe!“ So werden auch alter Gewohnheit entsprechend die Wissenschaften, auf welche die Philosophie am heißesten ihre Blicke richtet, nach ihrem Namen benannt, so die Naturwissenschaft, die Moral und die Metaphysik; diese heißt Philosophie, weil ihr Blick und Eifer am notwendigsten auf sie gerichtet ist[2].

Nun ist also ersichtlich, wie in zweiter Hinsicht diese Wissenschaften den Namen Philosophie tragen. Denn es ist klar, daß die erste wahre Philosophie ihrem Wesen nach ist, und das ist jene Frau, von der ich spreche und wie ihr edler Name gewöhnlich auch auf die Wissenschaften angewendet wird. Damit nun will ich im Lobe der Philosophie weiterfahren.

Kapitel 12.

Im ersten Kapitel dieses Traktates habe ich hinreichend die Ursache angegeben, die mich zur Verfassung dieser Kanzone veranlaßt hat; hiervon brauche ich also nicht mehr zu reden; denn sie läßt sich sehr gut aus der bereits gegebenen Erklärung ableiten. Den gemachten Einteilungen entsprechend, will ich nun auf den buchstäblichen Sinn zurückkommen und ihn da, wo es notwendig ist, übertragen.

Ich sage:

Liebe, die mir im Geiste redet.

Unter Liebe verstehe ich den Eifer, den ich daransetzte, um die Liebe dieser Frau zu gewinnen. Von Eifer kann man

---

[1] Statius, Thebais V 609.

[2] Metaphysik = erste Philosophie.

in doppelter Weise sprechen. Es gibt einen Eifer, der den Menschen zur Fertigkeit in Kunst und Wissenschaft treibt, und einen andern gibt es, der mit dieser erworbenen Fertigkeit eifrig tätig ist. Diesen ersten nenne ich hier Liebe, denn er hat mir im Geiste immer neue und hohe Betrachtungen über diese Frau entzündet, von der ich oben gesprochen habe. So verhält es sich auch mit dem Eifer, mit dem man eine Freundschaft anstrebt; denn indem man sich nach ihr sehnt, macht man über sie zuerst große Betrachtungen. Das ist jener Eifer und jene Liebe, die bei uns Menschen der beginnenden Freundschaft vorangeht; auf der einen Seite ist die Liebe schon da, und nun wünscht und trachtet man danach, daß sie auch auf der andern sei. Wie schon oben gesagt, ist die Philosophie der Zustand, in dem die Seele und die Weisheit Freundinnen geworden sind, so daß die eine ganz in der Liebe der andern aufgeht in der Weise, die ich oben geschildert habe. Weiter brauche ich jetzt diese erste Strophe, die als Einleitung für die Worterklärung gedacht ist, nicht zu erläutern; denn bei ihr ist der Übergang von der Worterklärung zur allegorischen sehr leicht zu machen.

Daher kommt die Reihe an die zweite Strophe, mit der die Abhandlung beginnt:

Es sieht die Sonne, die die Welt umkreiset.

Es ist wohl zu beachten, daß man bei der Betrachtung der sinnenfälligen Dinge die unsichtbaren zu Hilfe nimmt und bei der Betrachtung der intelligiblen die nichtintelligiblen heranzieht. Wie man bei der Worterklärung zuerst von der körperlichen und sinnenfälligen Sonne spricht, so muß jetzt von der geistigen und nur mit dem Verstande erkennbaren Sonne, nämlich Gott, die Rede sein. Kein sichtbares Erdending verdient aber so sehr mit Gott in Vergleich gesetzt zu werden wie die Sonne, die mit ihrem sichtbaren Lichte zuerst sich und dann alle Himmelskörper und Elemente erleuchtet. So erleuchtet auch Gott sich selbst zuerst mit geistigem Lichte und dann die himmlischen und andern geistigen Wesen.

Die Sonne belebt alles mit ihrer Wärme, und wenn etwas dadurch zu Grunde geht, so liegt das nicht in der Absicht der Ursache, sondern ist eine zufällige Wirkung. So läßt auch Gott alle Dinge in Güte in das Leben treten, und wenn eines von ihnen fehlt, so geschieht dies nicht auf eine göttliche Absicht hin, sondern ist eine nebensächliche Erscheinung in der Durchführung einer bestimmten guten Absicht. Zwar hat Gott die guten und die gefallenen Engel erschaffen, doch schuf er nicht die einen und die andern mit Absicht, sondern nur die guten; außerhalb seiner Absicht entstand die Bosheit der bösen Engel, doch nicht so, als ob Gott nicht zuvor ihre Bosheit vorausgesehen hätte [1]. Aber so groß war Gottes Verlangen, die geistige Kreatur zu schaffen, daß sein Vorauswissen, daß einige ein schlimmes Ende nehmen müssen, ihn nicht hindern durfte und konnte, diese Kreatur zu schaffen. So wäre ja auch die Natur nicht zu loben, die im Bewußtsein, daß die Blüten eines Baumes irgendwo zu Grunde gehen müssen, am Baum keine Blüten hervorbrächte und um der leeren Blüten willen die Hervorbringung der fruchtbringenden unterließe. Von Gott also, der alles kennt, denn mit der Kreisbewegung vergleiche ich sein Wissen, behaupte ich, daß er nichts so Edles sehen kann, als wenn er dorthin schaut, wo die Philosophie ist [2]. Zwar sieht Gott, wenn er sich selbst anschaut, alles zu gleicher Zeit; sofern aber die Dinge in ihm sind nach der Art wie die Wirkung in der Ursache, so sieht er auch diese Dinge für sich unterschieden [3]. Darum sieht er auch diese hocherhabene Philosophie losgetrennt von allen andern, sofern er sie in sich selbst und in seinem Wesen am vollkommensten erkennt. Wer sich aber an meine obigen Äußerungen erinnert, weiß, daß die Philo-

---

[1] Eine spätere, Dante unbekannte theologische Schule hat hierfür den Begriff der scientia media geprägt.

[2] Er ist ja *νόησις νοήσεως*, Denken des Denkens.

[3] Dante ist also in der vielerörterten Frage, ob Gott auch von den Einzeldingen ein Wissen habe, orthodox.

sophie ein liebevoller Umgang mit der Weisheit ist; ein solcher aber findet hauptsächlich in Gott statt, denn in ihm ist höchste Weisheit, höchste Liebe und höchste Tätigkeit, die irgendwo anders nur sein kann, sofern sie von ihm ausgeht[1]. So ist also die göttliche Philosophie ein Teil des göttlichen Wesens, denn in ihm gibt es nichts, was seiner Wesenheit hinzugefügt werden könnte; sie ist die herrlichste, denn die herrlichste Wesenheit ist die göttliche, und in Gott wohnt sie auf eine vollkommene und wahre Weise, fast wie in einer ewigen Ehe. In den andern Intelligenzen wohnt sie auf eine geringere Weise, fast nach Art einer Buhlerin, an der der Liebhaber niemals volle Freude finden kann, denn ihr Anblick befriedigt nur die Lüsternheit. Darum kann man mit Recht sagen, daß Gott kein so edles Wesen sieht, d. h. erkennt, wie die Philosophie; ich spreche hier von andern Dingen und meine, daß er diese erkennt und unterscheidet, insofern er die Ursache von allem ist.

O erhabenes und edles Herz, das in der Braut des himmlischen Kaisers schlägt, ja nicht bloß Braut, sondern Schwester und vielgeliebte Tochter[2]!

Kapitel 13.

Wie ich von ihr an der Stelle, wo ich mit ihrem Lobe begann, deutlich sagte, daß sie in erster Linie göttlichen Wesens sei, so soll jetzt klargelegt werden, wie sie in zweiter Hinsicht in den verursachten Intelligenzen ist. Darum fahre ich fort:

Ein jeder Geist dort oben sieht sie staunend.

Mit dem Wörtchen „oben“ setze ich diese Geister in Beziehung zu Gott, von dem ich eben gesprochen habe; damit

---

[1] Das trinitarische göttliche Leben; vgl. Inf. III 5:

Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore.

[2] Dante macht bisweilen den Anlauf, die Philosophie nach Art des Buches der Weisheit als zweite göttliche Person zu verherrlichen.

sollen die Intelligenzen ausgeschlossen sein, die vom himmlischen Vaterlande verbannt sind. Denn diese können nicht philosophieren, weil die Liebe in ihnen ganz erstorben ist, und zum Philosophieren braucht man, wie gesagt, Liebe. Deshalb sind die höllischen Intelligenzen des Anblickes dieser schönen Frau beraubt. Sie ist die Glückseligkeit des Geistes; wo sie nicht ist, ist Bitterkeit und große Trauer.

Und alle Liebenden auf dieser Erde.

Mit diesen Worten suche ich darzulegen, wie sie in zweiter Hinsicht in den menschlichen Verstand herabsteigt; von dieser menschlichen Philosophie spreche ich in der Abhandlung mit Empfehlung. Wer immer sich in sie hier in diesem Leben verliebt, fühlt dies zwar nicht immer in seinen Gedanken, wohl aber, sobald die Liebe ihn ihren Frieden genießen läßt. Hierbei ist dreierlei zu beachten, worauf auch in diesem Texte hingewiesen wurde. In erster Linie scheint ein Unterschied unter den hier in Betracht kommenden Liebenden, also zwischen dem menschlichen Geschlechte, gemacht zu sein, und dies mit vollem Recht. Denn ganz offenbar (und der folgende Traktat wird dies mit Absicht durchführen) lebt der größte Teil der Menschheit mehr nach den Sinnen als nach der Vernunft. Alle diejenigen aber, die ein Sinnenleben führen, können sich unmöglich in diese verlieben, denn von ihr können sie gar keine Vorstellung haben.

Eine zweite Andeutung scheint in den Worten zu liegen:

Wenn Amor ihnen Frieden sendet.

Hier scheint ein Unterschied in der Zeit gemacht zu werden (und dies mit Recht), denn die immateriellen Intelligenzen können auf diese Frau ohne Unterbrechung schauen, die menschliche Intelligenz kann dies nicht tun. Denn die menschliche Natur bedarf neben dem Denken, an dem sich Verstand und Vernunft befriedigen, zu ihrer Erhaltung noch vieler Dinge; unsere Weisheit ist nämlich meist nur habituell und nicht aktuell. Dies ist bei den andern Intelligenzen nicht der Fall,

die schon durch ihre Geistnatur vollkommen sind[1]. Solange nun unsere Seele nicht in der Wirklichkeit betrachtet, ebensolange kann man von ihr nicht sagen, daß sie in Wahrheit in der Philosophie sei, es sei denn, insofern sie den Habitus für jene und die Möglichkeit besitzt, diesen zum Erwachen zu bringen. Darum ist die Philosophie bei derartigen Liebhabern bald da, bald ist sie es nicht.

In dritter Hinsicht wird der Zeitpunkt angegeben, wann die Menschen bei der Philosophie sind, dann nämlich, wenn die Liebe ihren Frieden sie fühlen läßt. Das soll nichts anderes bedeuten, als wenn der Mensch in Wirklichkeit spekuliert, denn den Frieden dieser Frau erkennt man nur im Augenblicke der Betrachtung.

Damit ist es klar, wie diese Frau in erster Linie von Gott, in zweiter von den übrigen, ewig immateriellen Intelligenzen geschaut wird und danach von der menschlichen Intelligenz mit Unterbrechungen.

In der Tat, wer jene zur Herrin hat, darf sich einen Philosophen nennen, mag er gleich auch nicht immer auf dem Höhepunkt der Philosophie stehen, denn nach der bleibenden Beschaffenheit benennt man meistens die Dinge[2]. Daher nennen wir nicht bloß den einen tugendhaften Menschen, der eine tugendhafte Handlung vollbringt, sondern den, dem die Tugend ein Habitus ist, und wir heißen einen Menschen beredt, auch wenn er nicht gerade spricht, weil die Beredsamkeit und schöne Redensart ihm zur bleibenden Beschaffenheit geworden sind.

Von dieser Philosophie nun, soweit der menschliche Verstand an ihr teilnimmt, sollen die folgenden Lobesweisen ausgeführt werden, denn die menschliche Natur darf einen großen Teil ihrer köstlichen Güter genießen. Darum füge ich die Worte bei:

Der sie erschaffen einst, sieht sie so gerne.

[1] Weil sie ein eingegossenes Wissen mit sich bringen. Liber de causis § 10: Omnis intelligentia plena est formis.

[2] Nach ihrem Habitus, nach ihrer bleibenden Beschaffenheit.

Von ihm stammt sie als aus der ersten Quelle ab und zieht alle Fähigkeiten unserer Natur an sich, macht sie schön und tüchtig. Mag gleich einer nun zu einer Fertigkeit in der Philosophie gelangen, zum Vollbesitz im eigentlichen Sinne wird er es doch nicht bringen; denn der erste Eifer, der den Ausgangspunkt zu einer Fertigkeit bildet, kann jene doch nicht ganz erobern. Hierin liegt ihr höchstes Lob: mag sie vollkommen oder unvollkommen sich auffinden, den Namen der Vollkommenheit verliert sie doch nicht. Dieses außergewöhnliche Maß drücke ich in den Worten aus, daß die Seele der Philosophie

Bekundet offen dies in dem Benehmen,

d. h. daß Gott selbst sein Licht immer auf sie strahlen läßt.

Hierbei soll wieder in Erinnerung gebracht sein, daß die Liebe die Form der Philosophie ist, und darum heißt sie hier auch ihre Seele. Diese Liebe bekundet sich im Umgange mit der Weisheit, der wunderbare Schönheit kosten läßt, d. h. Zufriedenheit in jeder Zeitlage, und eine Verachtung gegen all die Dinge eingibt, die über andere die Herrschaft einnehmen. Wenn nun die andern Elenden das sehen, denken sie über ihre Mängel nach, sehnen sich nach dieser Vollkommenheit und brechen in Seufzer aus. Hierfür gelten die Worte:

Wo immer sie in Augen blicket,
Da jagen Sehnsuchtsboten hin zum Herzen,
Das Luft sich macht in harten Seufzern.

Kapitel 14.

Wie ich bei der Worterklärung auf den Lobspruch im allgemeinen den im einzelnen folgen ließ, zuerst der Seele, dann dem Leibe nach, so muß ich auch jetzt in meiner Ausführung vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigen. Wie schon gesagt, hat die Philosophie zum Materialobjekt die Weisheit und als Form die Liebe und zur Verbindung beider den Gebrauch der Spekulation. In dem Verse:

Auf sie steigt Gottes Kraft hernieder,

suche ich die Liebe zu preisen, die einen Teil der Philosophie bildet. Wo immer aber eine Kraft von einem Dinge auf ein anderes übergeht, ist der Anlauf zu einer Verähnlichung gemacht. Diese Bemerkung machen wir offenkundig bei den natürlichen Wirkungen; wenn ihre Kraft auf die empfänglichen Dinge sich richtet, bringen sie dort, soweit es jene zulassen, eine Ähnlichkeit hervor. So sehen wir, wie die Sonne, wenn sie ihre Strahlen herniedersendet, die Dinge ganz mit Licht umgibt, soweit ihre Anlage es zuläßt, von ihrer Kraft Licht zu empfangen. So sage ich auch von Gott, daß er diese Liebe sich ähnlich mache, soweit sie ihm ähnlich werden kann.

Die Art dieser Neuschöpfung schildere ich in den Worten:

Wie auf den Engel, der sie immer schaut.

Zu beachten ist, daß das erste tätige Wesen[1], d. h. Gott, seine Kraft auf die Dinge nach Weise eines unmittelbaren Strahles und auf andere Dinge nach Art eines zurückgeworfenen Strahles wirft. Denn in die göttlichen Intelligenzen hinein strahlt das göttliche Licht ohne Mittelding, in die andern Dinge wird es von diesen Intelligenzen, die zuerst erleuchtet wurden, hineingeworfen[2].

Da hier von Licht und Strahl die Rede ist, muß ich zum völligen Verständnis den Unterschied dieser Worte darlegen in der Weise, wie es Avicenna[3] tut. Bei den Philosophen ist es üblich, den Himmel Licht zu nennen, soweit er in seiner Urquelle ist, ihn Strahl zu nennen, soweit er vom Ursprung

---

[1] Primum movens.

[2] Die göttlichen Intelligenzen erhalten die Formenfülle unmittelbar von der Gottheit und geben sie den Dingen unter der Mondsphäre weiter.

[3] Avicennae Opera (Venet. 1508), De anim. III 1: Lux, lumen et splendor quomodo differant. Sunt autem hic tres intentiones differentes inter se, quarum una est qualitas, quam apprehendit visus in sole et igne . . . secunda est id quod resplendet ex eis scil. splendor, qui videtur cadere super corpora . . . tertia est, quae apparet super corpora . . . quasi si sit aliquid emanans ab eis.

zum ersten Körper geht, wo er ruht, ihn Glanz zu nennen, soweit er in einem andern erleuchteten Teile zurückgeworfen wird. Meine Behauptung geht nun dahin, daß die göttliche Kraft ohne Vermittlung diese Liebe sich ähnlich macht. Das ergibt sich ganz klar daraus, daß wie die göttliche Liebe ganz von Ewigkeit ist, so auch ihr Gegenstand notwendig ewig sein muß, so daß also all die Dinge ewig sind, die Gott liebt. Und so entspringt aus dieser Liebe wiederum Liebe, denn die Weisheit, auf die diese Liebe gerichtet ist, ist ewig. So steht von ihr geschrieben: „Am Anfang und vor allen Zeiten bin ich erschaffen und in alle Ewigkeit werde ich nicht geringer werden" [1], und in den Sprüchen Salomons redet die Weisheit selbst: „Von Ewigkeit her bin ich geordnet." [2] Und auch am Anfang des Johannesevangeliums wird ihre Ewigkeit ausdrücklich ausgesprochen [3]. Wo diese Liebe ihren Glanz verbreitet, müssen alle andern Arten von Liebe verdunkeln und erlöschen; denn ihr ewiger Gegenstand steht unverhältnismäßig hoch über allen andern Objekten. Diese Überzeugung haben auch die ausgezeichnetsten Philosophen in ihren Handlungen dargelegt; denn wir wissen, daß sie auf alle andern Dinge, die Weisheit ausgenommen, keinen Wert gelegt haben. So hat Demokrit seine eigene Person ganz vernachlässigt und weder Bart noch Haare noch Nägel sich geschnitten. Plato machte sich aus den zeitlichen Gütern keine Sorge und ließ die königliche Würde fahren; denn er war ja ein Königssohn. Aristoteles schonte den Freund nicht und stritt wider seinen besten Freund, den er außer der Philosophie hatte, gegen den schon genannten Plato [4]. Und wozu reden wir von solchen, da wir andere kennen, die um dieser Gedanken willen ihr

[1] Ekkli 24, 14. Non desinam übersetzt Dante mit non verrò meno.

[2] Spr 8, 23.

[3] Jo 1, 1: „Im Anfang war das Wort." Ein Beweis, daß Dante in der symbolischen Verklärung der Philosophie bis zur Logoslehre und der personifizierten Weisheit vorschreitet.

[4] Dante erinnert an die Bekämpfung der platonischen Ideenlehre durch Aristoteles.

eigenes Leben gering geschätzt haben, wie Zeno, Sokrates, Seneka und viele andere? So ist es also offenbar, daß die göttliche Kraft in dieser Liebe wie ein Engel zu den Menschen herniedersteigt. Um das auszudrücken, heißt es im Gedichte:

> Wer von den edeln Frauen dies nicht glaubte,
> Die geh' zu ihr und schaue ihr Benehmen!

Unter der edlen Frau verstehe ich die edle Seele des Geistes, die in ihrem Wollen frei ist, und diese heißt die Vernunft. Darum können die andern Seelen nicht Frauen genannt werden, sondern nur Dienerinnen, denn sie sind nicht ihretwegen da, sondern für andere. Der Philosoph aber sagt im zweiten Buche der Metaphysik, daß dasjenige frei ist, was um seiner selbst willen ist, und nicht durch andere[1].

Die Worte:

> Die geh' zu ihr und schaue ihr Benehmen!

wollen besagen: Bekleide dich mit dieser Liebe und habe acht darauf, was sich in ihr zeigen wird. Zum Teil wird das auch in den Worten angedeutet:

> Dort, wo sie spricht, da neiget
> Ein Geist vom Himmel sich,

d. h. wo die Philosophie in Tätigkeit ist, neigt sich ein himmlischer Gedanke hernieder, der es offenbar werden läßt, daß sie mehr ist als eine menschliche Tätigkeit. Vom Himmel kommt sie hernieder, um anzuzeigen, daß nicht bloß sie, sondern alle ihr befreundeten Gedanken von allen niedern und irdischen Dingen ferne sind.

Im Anschlusse daran wird geschildert, wie sie Liebe stärkt und entzündet, wo immer ihre liebliche Tätigkeit sich zeigt; denn all ihre Äußerungen sind edel, hold und ohne Über-

---

[1] Thomas, S. th. I 21, 1 ad d: Liberum est, quod sui causa est. Aristoteles sagt dies aber in Met. *α* nicht, wohl aber Met. *A* 2, 982 b, 25—27.

treibung. Um noch mehr zur Gemeinschaft mit ihr anzuraten, füge ich die Worte hinzu:

Was Frauen adelt, ist an ihr zu finden,
Und schön ist jede, insoweit sie jener gleicht,
Und wer sie sieht, kann gerne glauben,
Was wie ein Wunder muß erscheinen.

Hierbei ist zu beachten, daß der Blick dieser Frau für uns so reich gemacht ist, nicht um das Antlitz, das sie uns zeigt, zu sehen, sondern um den Besitz der Dinge, die sie verborgen hält, zu ersehnen. Mit ihrer Hilfe kann die Vernunft viel erkennen, ohne sie wäre es ein Wunder; mit ihrer Hilfe gelangt man auch zu dem Glauben, daß jedes Wunder in einem höheren Verstande seinen Grund haben und folglich auch möglich sein kann. So hat unser guter Glaube dort seinen Ursprung, wo auch die Hoffnung ausgeht, etwas Vorausgesehenes erfüllt zu wünschen. Aus ihr stammt auch die tätige Liebe. Mit diesen drei Tugenden steigt man empor zum Philosophieren in jenem himmlischen Athen, wo Stoiker, Peripatetiker und Epikureer angesichts der ewigen Wahrheit einträchtigen Sinnes sind[1].

Kapitel 15.

Im vorangegangenen Kapitel habe ich diese glorreiche Frau nach einem ihrer Bestandteile, d. h. nach der Liebe, zu preisen versucht. Nunmehr will ich die Strophe erklären, die mit den Worten beginnt:

Ihr Anblick offenbart uns Dinge,

und ihren andern Bestandteil, die Weisheit, preisen[2]. Im Gedichte steht zu lesen, daß das Antlitz dieser Frau Dinge offenbare, die Paradiesesfreuden verkosten lassen. Es ist auch der Ort dieser Erscheinung bezeichnet, nämlich in den Augen und im Lächeln. Unter den Augen der Weisheit sind ihre

[1] Der Anblick der Wahrheit löst alle Richtungen auf.

[2] Philosophie ist die Ehe von Liebe und Weisheit.

Beweise zu verstehen, mit denen man die Wahrheit ganz sicher erkennt. Mit ihrem Lächeln sind ihre Überredungen gemeint, in denen das innere Licht der Weisheit unter einem gewissen Schleier sich zeigt[1]. In diesen beiden Dingen offenbart sich jenes hohe und selige Vergnügen, das im Paradiese das höchste Gut bildet. Dieses Vergnügen findet sich hier auf Erden nirgends, sondern nur da, wo man in diese Augen und dieses Lächeln schaut. Der Grund hierfür liegt darin, daß jedes Ding von Natur aus seine Vollkommenheit anstrebt, ohne die es nicht zufrieden, nicht glücklich sein kann; denn wäre ihm auch alles andere beschieden, ohne diese würde es immer noch Sehnsucht haben; diese aber verträgt sich nicht mit der Glückseligkeit; denn sie ist etwas Vollkommenes, die Sehnsucht aber etwas Mangelhaftes. Auch sehnt sich niemand nach etwas, was er hat, sondern nach dem, was er nicht hat, und dies ist offenkundig ein Mangel. In ihrem Anblick allein wird die menschliche Vollkommenheit erworben, d. h. die Vollkommenheit der Vernunft, die als vorzüglichster Bestandteil unsere ganze Wesenheit begründet. Durch sie allein bestehen all unsere andern Tätigkeiten, wie Empfinden und Ernähren; diese aber ist durch sich selbst und nicht durch andere, so daß, wenn sie vollkommen ist, sie es so weit ist, als der Mensch, insoweit er Mensch ist, all sein Verlangen gestillt findet, und dann ist er glücklich. Darum steht im Buche der Weisheit geschrieben: „Wer die Weisheit und die Lehre von dannen jagt, ist unglücklich"[2]; denn ein solcher beraubt sich des Glückes. Aus dem Umgang mit der Weisheit aber fließt nach der Ansicht des Philosophen Glück und Zufriedenheit. So ist es also klar, wie demjenigen, der sie anschaut, Paradieseswonnen erscheinen. Und darum kann man wieder im Buche der Weisheit lesen, wo von ihr die Rede ist: „Sie ist der Glanz des ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel der göttlichen Majestät."[3]

---

[1] Dante hat die indirekten Beweise im Auge.

[2] Weish 3, 11. [3] Ebd. 7, 26.

Mit den Worten sodann:

Weit gehn sie über unser Denken,

suche ich mich zu entschuldigen, daß ich wegen des Übermaßes dieser Freuden nur wenig sagen kann. Denn in gewissem Sinne blenden diese Dinge unsern Geist; sie scheinen es zu bestätigen, daß es gewisse Dinge gibt, die unser Geist nicht schauen kann, wie Gott, die Ewigkeit und die erste Materie. Denn ein ganz sicheres Wissen gibt es von diesen nicht, und doch umfaßt sie unser ganzer Glaube, wenn wir auch das Wesen dieser Dinge nur auf dem Wege der Negation erkennen; auf andere Weise können wir wohl zu einer Kenntnis von ihnen nicht kommen. Freilich könnte hier einer einen starken Zweifel bekommen, wie die Weisheit einen Menschen glücklich machen kann, wenn sie ihm gewisse Dinge nicht vollkommen zu zeigen im stande ist; das natürliche Verlangen des Menschen gehe nach Wissen und er könne nicht glücklich sein, wenn dieses Verlangen nicht gestillt sei. Darauf mag als klare Antwort dienen, daß in jedem Dinge das natürliche Verlangen sich nach der Möglichkeit der verlangten Sache bemißt, sonst ergibt sich ein Widerspruch mit sich selbst, was aber unmöglich ist; oder die Natur würde dieses Verlangen umsonst erschaffen haben, was wiederum unmöglich ist. Es ergäbe sich ein Widerspruch, denn zu gleicher Zeit würde die Vollkommenheit und Unvollkommenheit angestrebt; ja es wäre das Verlangen da, immer Sehnsucht zu haben und niemals sie gestillt zu sehen. In diesen Irrtum ist der verfluchte Geizhals verstrickt, der nicht bemerkt, daß er immer noch wünscht, mehr zu wünschen, indem er eine unmögliche Zahl zu erlangen strebt. Auch die Natur hätte ein solches Verlangen umsonst geschaffen, denn es wäre auf keinen Zweck hingeordnet. Darum muß sich das menschliche Verlangen in diesem Leben mit der Weisheit begnügen, die ihm möglich ist, und dieser Punkt darf nicht überschritten werden, außer im Irrtum, der außerhalb einer natürlichen Absicht liegt. So bemißt sich auch dieses Verlangen in der Natur des Engels,

und die Grenze der Weisheit ist so weit, als die Natur eines jeden sie fassen kann. Das ist auch der Grund, warum die Heiligen nicht untereinander neidisch sein können, denn ein jeder hat das Ziel seines Verlangens erreicht, das entsprechend der Natur der Güte abgemessen ist. Wenn nun die Erkenntnis Gottes und gewisser anderer Dinge und ihres Wesens für unsere Natur unmöglich ist, so dürfen wir auch natürlicherweise nach einem solchen Wissen kein Verlangen tragen. Damit ist dieser Zweifel erledigt.

Mit den Worten sodann:

Aus ihrer Schönheit springen Feuerfunken

komme ich auf eine andere Paradieseswonne, d. h. auf ein zweites Glück nach diesem ersten, das aus ihrer Schönheit entspringt. Die Sittlichkeit aber ist die Schönheit der Philosophie. Denn wie die Schönheit des Körpers aus der schönen Ordnung der Glieder entspringt, so entspringt die Schönheit der Weisheit, die, wie gesagt, den Körper der Philosophie darstellt, aus der Ordnung der moralischen Tugenden, die diese Schönheit sichtbar machen. Und darum behaupte ich von ihrer Schönheit, d. h. Sittlichkeit, daß sie „Feuerflammen herniederregne", d. h. ein richtiges Verlangen, das aus der Freude an der sittlichen Lehre entspringt. Ein solches Verlangen wendet sich von den natürlichen und allen andern Lastern ab. Daraus entsteht jenes Glück, das Aristoteles im ersten Buche der Ethik beschreibt. Er nennt es tugendhafte Tätigkeit in einem vollkommenen Leben[1].

Mit den Worten sodann:

Und jede Frau, die Tadel auf sich häuft,
Weil ihr zur Schönheit milde Demut fehlt,

fahre ich im Lobpreis dieser Frau weiter. Ich rufe allen zu, sie sollen ihr folgen, und erzähle ihnen ihre Wohltaten, daß ein jeder, der ihr folgt, alles Gute von dannen trägt. Darum

---

[1] Arist., Eth. I 7, 1098 a, 16 ff.

heißt es auch, jede Frau, d. h. jede Seele, die auf ihre Schönheit schelten hört, weil sie nicht so erscheint, wie es sein soll, möge auf dieses Musterbild schauen. Die Schönheit der Seele aber besteht in den Sitten, ganz besonders in den Tugenden, die bald wegen Eitelkeit bald wegen Stolz ihre Schönheit und Anmut verlieren. Das wird der letzte Traktat zeigen[1]. Um solchem zu entgehen, weise ich auf sie hin wie auf ein Muster von Demut, d. h. auf jenen Teil der Philosophie, der Moralphilosophie heißt. Und ich füge hinzu, daß jeder Lasterhafte, der auf die Weisheit in dieser Beziehung schaut, wieder recht und gut wird.

Sie ist es ja, die jeden Stolzen beuget,

d. h. sie führt sachte jeden zurück, der vom rechten Wege abgebogen ist.

In letzter Hinsicht sage ich zum höchsten Lobe der Weisheit, daß sie die Mutter jedes Anfanges sei. Mit ihr begann Gott die Welt und ganz besonders die Bewegung des Himmels, der allen Dingen das Leben gibt, und von dem jede Bewegung ihren Ausgang und ihren Anstoß nimmt.

Weil dieser sie erdachte, der Beweger aller Welten.

Das will heißen, daß sie im göttlichen Gedanken, im göttlichen Geiste selbst war, als er die Welt erschuf. Daraus folgt, daß sie die Welt erschuf, und darum ließ Salomo im Buche der Sprüche die Weisheit auftreten mit den Worten: „Als Gott die Himmel ausrüstete, war ich da; als er mit bestimmtem Gesetze und Kreise die Abgründe umzog, als er den Äther oben festlegte und die Quellen der Wasser aufhing, als er dem Meer seine Grenze setzte und den Wassern das Gesetz gab, auf daß sie ihre Grenze nicht überschreiten, als er die Grundfesten der Erde fügte, da war auch ich mit ihm, alle Dinge zurecht richtend, und freute mich alle Tage.“[2]

---

[1] Dieser in Aussicht gestellte letzte Traktat scheint also die Feinde oder das Gegenteil der Tugenden als Inhalt sich erkoren zu haben.

[2] Spr 8, 27.

Schlimmer seid ihr als die Toten, die ihr die Freundschaft mit dieser Frau meidet! Öffnet eure Augen und schauet, daß sie euch liebte, ehedenn ihr waret, indem sie euer ganzes Leben leitete und ordnete, daß nach eurer Erschaffung in eurer Gestalt sie zu euch kam, um euch sich ähnlich zu gestalten! Und wenn ihr alle auch nicht zu ihrem Anblick gelangen könnt, so ehret sie wenigstens in ihren Freunden und folget den Befehlen derselben; denn sie sind es, die den Willen dieser ewigen Kaiserin verkünden! Verschließet vor Salomo eure Ohren nicht, der euch zuruft: „Der Weg der Gerechten ist wie ein glänzendes Licht, das fortschreitet und wächst bis zum Tage der Seligkeit."[1] Gehet ihnen nach und schaut auf ihre Handlungen, die euch Licht sein sollen auf dem Wege dieses so kurzen Lebens! Damit ist der wahre Sinn der vorliegenden Kanzone endgültig dargelegt.

Die letzte Strophe endlich, welche den Abgesang bildet, läßt sich durch die Worterklärung auf ihren Sinn zurückführen mit Ausnahme der Stelle, an der ich diese Frau stolz und unwillig genannt habe. Hierbei muß ich gestehen, daß mir am Anfange die Philosophie von ihrer leiblichen Seite, d. h. als Weisheit, stolz vorkam, denn sie lachte mich nicht an, weil ich ihre Reden noch nicht verstand; sie schien mir übel gelaunt, denn sie wandte mir ihre Augen nicht zu, denn ich verstand noch nicht ihre Beweise. An all dem lag die Schuld auf meiner Seite.

Hiermit und durch die Ausführungen der Worterklärung ist auch die Allegorie im Abgesang verständlich. So ist es denn an der Zeit, weiterzuschreiten und diesen Traktat abzuschließen.

[1] Spr 4, 18.

IV. Traktat.

3. Kanzone.

Der Liebe süße Reime, die ich gerne
In den Gedanken aufgesucht,
Muß lassen ich, obschon ich hoffe,
Bei ihnen wieder einst zu weilen.
Die unmutsvollen, harten Züge,
Die meine Herrin nunmehr trägt,
Verwehren mir in alter Weise,
Der Liebesdichtung zu gehören.
Doch hab' ich Zeit und kann auch warten
Und scheide nun von jener Weise,
Die ich zum Preis der Liebe pflegte.
Von jener Kraft will ich jetzt sprechen,
Die Menschen wahren Adel gibt.
In rauhen und gelehrten Versen
Will ich die Ansicht derer richten,
Die für des Adels Fundament
Zumeist den Reichtum halten.
Gleich zu Beginn ich jenen Herrn anrufe,
Der in den Augen meiner Herrin wohnt,
Um dessentwillen sie sich selber liebet.

Ein Kaiser war es, der vom Adel sagte,
Daß er nach seiner Überzeugung sei
Nichts als uralter Ahnen Reichtum,
Den edle Sitten schmücken.
Ein andrer nahm die Frage leichter,
Da er das Kaiserwort bedacht,
Er ließ den letzten Teil beiseite,
Wohl deshalb, weil ihm letztrer fehlte.

Und dieser Ansicht folgen alle
Und nennen adlig das Geschlecht von jedem,
Das lange Zeit in Reichtum war gesessen.
In solchem Maße hat sich eingenistet
Die falsche Ansicht unter uns,
Daß Edelmann man jeden nennet,
Der von sich sagen kann: „Ich war
Der Enkel oder Sohn des mächt'gen Herrn",
Mag selber er ein Nichtsnutz sein.
Ein Wicht jedoch, beim rechten Licht besehen,
Ist, der vom Pfade weicht, der ihm gewiesen,
Und sich auf toten, irdischen Tand zu gut tut.

Wer definiert: „Der Mensch ist Holz nur, das beseelet",
Sagt erstens nicht die Wahrheit,
Wo er sie trifft, ist's nicht die ganze Wahrheit.
Vielleicht konnt' überhaupt er mehr nicht sehen.
So war der Herr der Kaiserkrone
Mit seinem Spruch im gleichen Irrtum.
Denn erstens nannt' er etwas Falsches,
Das Weitre litt an einem Mangel,
Denn Reichtum kann, so wie er glaubt,
Nicht Adel geben und nicht nehmen,
Weil von Natur er gar nicht edel.
Nur der vermag ein Bild zu malen,
Der seine Form im Geiste trägt.
Auch beugt den hohen Turm niemals ein Fluß,
Der fern von ihm im Bette läuft.
Der Reichtum ist gemein und unvollkommen,
Die ihn gesammelt, zeigen dies,
Nicht Ruhe gibt er, sondern noch mehr Sorge.
Dem Geist, der Recht und Wahrheit liebet,
Auch sein Verlust nichts rauben kann.

„Unadelig kann niemals adlig werden,
Ein Vater, dem der Adel mangelt,
Kann einen Adelsstamm niemals begründen."
So lautet ihr Bekenntnis.
Damit scheint doch im Widerspruch zu stehen
Die andre Ansicht, die behauptet,

Daß Zeit zum Adel nötig sei.
So hat man ihn ja definieret.
Als weitre Folge stellt sich diese ein,
Daß wir dann alle Adel oder keinen haben,
Und daß der Mensch von einem Paar nicht stamme.
Doch das kann ich nicht glauben,
Auch sie nicht, weil sie Christen sind.
Und so ergibt sich dem gesunden Denken,
Daß sie auf falscher Fährte sind.
So heiß' ich sie Vertreter irr'ger Meinung
Und wende mich von ihnen ab.
Nun will ich meine eigne Meinung sagen,
Was Adel ist, woher er stammt,
Und was die Zeichen eines Edelmannes.

Drum sage ich, daß jede Tugend
In einer Wurzel ihren Ursprung nimmt,
Die Tugend mein' ich, die jedweden Menschen
In seinem Handeln glücklich macht.
Sie ist im Wortgebrauch der Ethik
Ein Seelenzustand, der verständig
Den goldnen Mittelweg stets geht
Im Reden wie im Handeln.
Der wahre Adel bringt es mit sich,
Daß immer er den Träger ehrt,
Wie Niedrigkeit ihn immer schädigt.
So ist es auch mit dieser Tugend,
Sie macht bei andern immer guten Eindruck.
Wenn Tugend nun und Adel so sich gleichen,
Daß beide gleicher Wirkung sind,
So muß die eine aus der andern stammen,
Wenn nicht, von einem Dritten alle beide.
Ob aber beide gleich viel gelten,
Ob eines mehr, das wird sich nunmehr zeigen.
Was ich bis jetzt gesagt, sei angenommen!

Wo Tugend ist, da ist auch Adel,
Wo Adel, muß nicht Tugend sein;
So ist der Himmel, wo die Sterne stehen,
Doch muß dies umgekehrt nicht sein.

Die Sittsamkeit, die wir an Frauen
Und jungen Leuten gerne sehn,
Wenn züchtig ihre Haltung ist,
Ist von der Tugend grundverschieden.
Wie aus dem Schwarz der Purpur bricht,
So stammt aus dieser Tugend jede andre,
Ja, wie gesagt, die ganze Gattung.
So soll denn keiner sich in Worten rühmen:
„Von Ahnen hab' ich meinen Adel,
Die fast den Göttern ähnlich sind,
An denen keine Makel haftet."
Gott gießt den Adel in die Seele,
Wenn edel sie im Leibe wohnt,
Dann wird der Grund zum Glücke
Von Gott gelegt in edle Seelen.

Wenn nun der Seele dieses Gut zu eigen,
Hält sie es im verborgnen nicht,
Vom Anbeginn der Ehe mit dem Körper
Macht sie es offenbar bis in den Tod.
Gehorsam, Demut, zücht'ges Wesen
Sind Zierden ihrer Jugendzeit,
Mit Schönheit schmückt sie ihren Körper,
Und alle Glieder zeigen dies.
Im Mannesalter ist sie tapfer, mäßig,
Voll Lieb' und edler Höflichkeit.
Vor dem Gesetz die Achtung hegt sie immer.
Im höhern Alter zeigt sich dann die Seele
Einsichtig und gerecht, will gerne geben
Und hat daran die größte Freude,
Den Sorgen andrer Ohr und Rat zu leihen.
Im vierten Abschnitt unsres Lebens
Kehrt innerlich die Seel' zu Gott zurück,
Schaut auf das Ziel, das ihrer wartet,
Und segnet die vergangne Zeit.
Wie viel hier irren, könnt ihr nunmehr sehen.

Kanzone mein, dem Irrtum tritt entgegen,
Und wenn du an den Ort gekommen,
Wo unsre Herrin Wohnung hat,

So halt mit deinem Auftrag nicht zurück
Und sag ihr unverhohlen:
„Von eurer Freundin will das Wort ich künden!"

Kapitel 1.

Die Liebe ist das, was den Liebenden mit der geliebten Person verbindet und vereinigt [1]. Mit dieser Ansicht sind alle Gelehrten, die von der Liebe handeln, einverstanden, und auch die Erfahrung lehrt uns fortwährend das gleiche. Darum sagt Pythagoras: „In der Freundschaft fügt sich aus mehrerem eines zusammen." [2] Die Dinge aber, die miteinander verbunden sind, tauschen naturgemäß auch die beiderseitigen Eigenschaften aus, bisweilen sogar in dem Maße, daß das eine sich ganz in die Natur des andern verwandelt. Daher kommt es auch, daß die Gefühle der geliebten Person in die liebende übergehen, so daß die Liebe der einen sich der andern mitteilt, desgleichen Haß und Verlangen, ja überhaupt jedes Gefühl. So sind dann die Freunde des einen Teiles dem andern lieb und wert und seine Feinde ebenso verhaßt. Darum sagt ein griechisches Sprichwort: „Freunde müssen alles gemeinsam haben." [3] So erging es auch mir, nachdem ich einmal der Freund dieser Frau geworden war, deren wahren Namen ich in der Erklärung angegeben habe. Ich begann zu lieben und zu hassen, je nachdem sie liebte oder haßte. So fing ich denn an, die Freunde der Wahrheit zu lieben und die Anhänger des Irrtums und der Lüge, wie sie es tut, zu hassen.

An sich aber verdienen die Dinge nur Liebe und keinen Haß, sofern sie sich nicht mit dem Bösen verbinden; darum ist es nur vernünftig und am Platze, nicht die Dinge, sondern das Schlechte an ihnen zu verabscheuen und sie davon zu befreien. Und danach strebt, wenn irgend jemand, ganz be-

[1] Thomas, S. th. I, 20 106, 3: Amor est vis unitiva et concretiva.

[2] Cicero, De off. 1, 17. [3] Ebd. 16.

sonders meine herrliche Gebieterin, die Dinge von dem Bösen zu befreien, wodurch sie dem Abscheu verfallen. Deshalb wohnt in ihr alle Vernunft, und alle Würde ist in ihr wie in einer Quelle. So begann auch ich in ihrem Gefolge, innerlich wie äußerlich, nach Kräften der Leute Irrtümer zu verachten und zu tadeln, nicht als ob ich die Irrenden in Schimpf und Schande bringen wollte, sondern nur den Irrtum. Diesen wollte ich durch meinen Tadel mißliebig machen und dann ihn von denen jagen, die seinetwegen bei mir nicht in Achtung standen.

Unter diesen irrigen Ansichten tadelte ich ganz besonders eine, die ich, weil sie mir nicht bloß für ihre Anhänger schädlich und gefährlich schien, sondern auch für ihre Gegner, entfernen und kennzeichnen will. Sie betrifft das Wesen der menschlichen Güte, soweit sie von Natur in uns gelegt ist, oder anders gesprochen, die Frage nach dem Wesen des Adels. Infolge übel angebrachter Tradition und mangelhafter Einsicht war in dieser Frage die öffentliche Meinung fast gänzlich gefälscht. Aus falschen Meinungen entstanden aber die falschen Urteile, und diese veranlaßten zu ungerechten Äußerungen der Ehrfurcht wie der Geringschätzung, wodurch die Guten in Achtung und Ansehen sanken und Nichtswürdige in Ehren und Würde stiegen. Daß hierin eine durch und durch schädliche Irreführung der Welt liegt, kann ein jeder deutlich an den Folgen sehen. Nun aber hatte diese meine Frau ihr holdes Antlitz mir gegenüber verändert; das geschah ganz besonders bei der Erforschung des Problems, ob die erste Materie der Elemente dem Begriffe nach aus dem Geiste Gottes stamme [1]. Ich begann deshalb ein wenig mich ihres

[1] Für die aristotelisch-scholastische Begriffsphilosophie liegt hier tatsächlich ein schwieriges Problem vor, das mit der christlichen Schöpfungslehre sich schwer in Einklang zu bringen scheint. Die Schwierigkeit liegt in der Wandlung, die der Begriff der Materie bei Aristoteles durchmachte. Die Scholastiker gaben dem Probleme die Fassung: Utrum materia facta sit ad rationem sive ad exemplar aliquod? Wenn die erste Materie, das gänzlich Bestimmungs- und

Anblickes zu enthalten und gleichsam fern von ihr machte ich mich daran, nach dem inneren Grunde dieses bezeichneten Irrtums zu fragen. Um nicht dem Müßiggang zu verfallen, den diese Frau aus der Seele haßt, und mit dem Irrtum aufzuräumen, der ihr so viele Freunde entzieht, nahm ich mir vor, alle, die ich auf falschem Wege gehen sah, zur Rückkehr auf den rechten Pfad anzurufen. Und so machte ich mich an eine Kanzone, deren Anfangsworte lauten:

Der Liebe süße Reime, die ich gerne
In den Gedanken aufgesucht.

Mit dieser Kanzone will ich die Leute auf den geraden Weg zurückführen und ihnen des Adels wahres Wesen erschließen. Das wird ihr Inhalt und die Erklärung kundtun. Weil nun diese Kanzone ein so notwendiges Heilmittel bieten will, durfte sie nicht lange in Bildern reden, sondern mußte auf dem kürzesten Wege die Arznei bieten, um ebenso schnell die Gesundheit wiederherzustellen, die, einmal verdorben, dem bittern Tode zur Beute fällt. Sonach braucht die nachfolgende Abhandlung nicht zur allegorischen Auslegung zu greifen, sondern muß lediglich den Wortsinn erläutern. Unter meiner Herrin verstehe ich aber immer jene, von der schon in der vorangegangenen Kanzone die Rede war, jenes strahlende

---

Formlose ist, nach welcher Idee im Geiste Gottes wurde sie dann erschaffen? Thomas hat unter dem Drucke des aristotelischen Systems sich zu der Ansicht bekannt, daß die Ewigkeit der ersten Materie mit zwingenden Beweisen nicht bestritten werden könne. Auch behauptet Thomas, was hiermit im Zusammenhang steht, die Unmöglichkeit, den zeitlichen Anfang dieser Welt zu beweisen. Dante hat die Frage nicht zu Ende gedacht, sondern sich der Erörterung der von den Trobadors viel verhandelten Adelsfrage zugewendet. Witte, Hugo, Delff u. a. benutzten diese Stelle als Kronzeugin für den Beweis von Dantes Heterodoxie. In Wahrheit besagt die Stelle nur, daß der Dichter bei einem Kardinalproblem der Metaphysik angekommen, eine befriedigende Lösung nicht fand und sich darum der Moralphilosophie zuwandte.

Licht, die Philosophie, deren Strahlen die Blumen hervortreiben und den wahren Menschenadel befruchten. Von ihm wird die vorliegende Kanzone ausführlich handeln.

Kapitel 2.

Um ein besseres Verständnis der vorliegenden Kanzone zu erzielen, will ich gleich mit ihrer Einteilung beginnen. Ihr erster Teil besteht aus der Einleitung, dann folgt im zweiten die Abhandlung. Dieser hebt mit den Worten der zweiten Strophe an:

Ein Kaiser war es, der vom Adel sagte.

Der erste Teil läßt noch eine Dreiteilung zu. Zuerst gebe ich den Grund dafür an, daß ich den bisher gepflogenen Redestoff verlasse; dann gebe ich an, was ich zu behandeln gedenke; endlich rufe ich die Wahrheit um ihre Hilfe an, denn sie ist es, die mir am meisten helfen kann. Das zweite Glied von diesem Teile hebt mit den Worten an:

Doch hab' ich Zeit und kann auch warten;

das dritte aber mit den Worten:

Gleich zu Beginn ich jenen Herrn anrufe.

Das süße Lied der Liebe also muß ich lassen, nach dem meine Gedanken so oft suchten. Der Grund liegt nicht etwa darin, weil ich gesonnen wäre, nie mehr von der Liebe zu dichten, sondern weil meine Herrin mir ein neues Gesicht gezeigt, das mir die Möglichkeit genommen hat, augenblicklich von der Liebe zu reden. Doch war das Benehmen dieser Frau nur der äußeren Haltung nach unmutig und grollend. So wurde es im zehnten Kapitel des vorigen Traktates geschildert, so wie ich an einer andern Stelle betone, daß der Schein von der Wirklichkeit abwich. Dort habe ich auch hinreichend dargetan, wie es kommen kann, daß etwas süß sein und doch bitter vorkommen, daß etwas an sich klar sein und doch dunkel erscheinen kann.

Mit den Worten:

Doch hab' ich Zeit und kann auch warten

bezeichne ich, wie gesagt, den Gegenstand der Abhandlung. Dabei will ich nicht ohne weiteres übergehen, warum ich eine Zeitlang zuwarten will, denn mein Entschluß hat einen tiefen Grund und gibt zu beachten, wie vernunftgemäß es ist, bei allen unsern Handlungen den richtigen Zeitpunkt abzuwarten, besonders auch beim Reden. Nach Aristoteles im vierten Buche der Physik ist die Zeit die Zahl der Bewegung mit Rücksicht auf das Früher und Später und die Zahl der Himmelsbewegung, welche die irdischen Dinge in verschiedener Weise zur Aufnahme der Formen zubereitet [1]. Denn anders ist die Erde beim Frühlingsanfang disponiert, die Formen von Pflanzen und Blumen aufzunehmen, als im Winter. Ganz anders eignet sich die eine Jahreszeit für die Aufnahme des Samens als die andere. So ist auch unser Geist, insofern er durch Vereinigung mit dem Leibe gebunden ist, der von der Kreisbewegung des Himmels abhängig ist, bald in dieser bald in einer andern Verfassung. Darum dürfen auch die Worte, die gleichsam der Same für das Handeln sind, nur mit großer Vorsicht zurückgehalten oder losgelassen werden damit sie zur Empfängnis gelangen und fruchtbar werden und die Schuld der Unfruchtbarkeit nicht auf ihrer Seite sei. So gibt es einen richtigen Zeitpunkt gerade so gut für den, der redet, wie für den, der zuhören soll. Ist der Redner in schlechter Verfassung, so richten seine Worte vielfach Schaden an. Ist der Hörer nicht vorbereitet, so nimmt er die besten Worte nicht gut auf. Darum sagt Salomo im Prediger: „Es gibt eine Zeit zum Reden und eine Zeit zum Schweigen.“ [2] Da ich nun aus genannten

---

[1] Arist., Phys. IV 11, 220a, 25. Thomas, S. th. I 10, 1 c: Tempus nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius; Summa c. gent. III 84: Tempus est numerus primi motus coelestis.

[2] Prd 3, 7.

Gründen mich nicht in der Verfassung fühlte, von Liebe zu sprechen, so hielt ich es für gut, die Zeit abzuwarten, die aller Sehnsucht ein Ende macht und alle die reich beschenkt, die das Warten nicht verdrießt. So steht auch im fünften Kapitel des Jakobusbriefes geschrieben: „Siehe, der Ackersmann wartet auf die köstliche Frucht der Erde und harrt geduldig aus, bis er in Empfang nimmt, was zu seiner Zeit oder spät erst reift." [1] Denn alle unsere Verdrießlichkeiten nehmen, wenn wir nach ihrer eigentlichen Quelle suchen, ihren Ausgang darin, daß wir die Zeit nicht richtig zu gebrauchen verstehen.

Darum will ich, weil mir Zuwarten das Bessere schien, die süßen Reime, die ich zum Preis der Liebe sonst verwendete, ruhen lassen und mache mich daran, von jener Kraft zu reden, die den Menschen wahrhaft adelig macht. Zwar läßt sich der Begriff „Kraft" in verschiedener Weise verwenden, hier verstehe ich darunter eine Art Naturanlage oder eine von Natur mitgegebene gute Anlage, wie weiter unten offenbar wird. Hiervon also will ich in rein verstandesmäßigen und rauhen Reimen reden. Von Reimen spricht man aber in einem doppelten Sinne, in einem weiteren und in einem engeren. Im engeren Sinne versteht man unter Reim den Gleichlaut der letzten und vorletzten Silbe zweier Verse; im weiteren Sinne versteht man darunter eine Rede, die nach Zahl und Zeitmaß abgemessen ist und im Gleichklang verläuft. In diesem Sinne kommt er hier in der Einleitung zur Geltung. Und rauhe Reime will ich für diesen Zweck verwenden, weil ein solcher Gegenstand keine weichen erträgt, und verstandesmäßig nenne ich sie dem Inhalt der Worte nach, die in verstandesmäßigen Erörterungen und Beweisen zu Werke gehen.

Dazu will ich falsche und niedrige Urteile tadeln, Urteile, die von irregeleiteten Leuten stammen. Falsch nenne ich, was von der Wahrheit fern ist, niedrig das, was durch niedrige Gesinnung nahegelegt und befestigt wird. In der Einleitung

[1] Jak 5, 7.

also soll zuerst die Wahrheit dargelegt und der Irrtum abgewiesen werden; die Abhandlung geht umgekehrt zu Werke: hier wird zuerst die irrige Ansicht abgewiesen und dann die richtige behandelt, womit allerdings das Versprechen nicht eingehalten zu sein scheint. Dabei ist zu beachten, daß zwar beides zu erörtern ist, die Erörterung der Wahrheit aber vordringlicher ist. Von der irrigen Ansicht ist nur insofern die Rede, als durch sie die Wahrheit besser zum Ausdruck kommt. Hier wird zuerst die Darlegung der Wahrheit in Aussicht gestellt, um damit in den Zuhörern die Sehnsucht nach ihr zu erwecken. In der Abhandluug dagegen wird zuerst der Irrtum abgewiesen, damit die Wahrheit, wenn alle falschen Meinungen vertrieben sind, um so freundlichere Aufnahme finde. Diesen Weg schlug auch Aristoteles, der Meister der menschlichen Vernunft, ein; er ließ sich zuerst immer in einen Kampf mit den Gegnern der Wahrheit ein, und erst wenn er sie besiegt hatte, begann er mit der Darlegung der Wahrheit[1].

Mit den Worten endlich:

Gleich zu Beginn ich jenen Herrn anrufe

rufe ich die Wahrheit um ihren Beistand an. Sie ist der Herr, der in den Augen der Philosophie, d. h. in ihren Beweisführungen, ruht. Ein Herr ist die Wahrheit, und die Frau dazu ist die Seele, die mit der Wahrheit vertraut ist. Ohne sie ist die Seele Sklavin, aller Freiheit bar.

Die Worte aber:

Um dessentwillen sie sich selber liebet

wollen besagen, daß die Philosophie, die nach dem vorigen Traktat ein liebevoller Umgang mit der Weisheit ist, sich selbst betrachtet, wenn die Schönheit ihrer Augen ihr selbst

---

[1] Dante hat Aristoteles trefflich die Methode abgelauscht, in jeder Frage zuerst mit den Ansichten der Vorgänger sich auseinanderzusetzen (vgl. Met. I 3, 983 b).

erscheint. Was will das anders heißen, als daß die philosophierende Seele nicht bloß die Wahrheit selbst betrachtet, sondern sogar das eigene Nachdenken zum Gegenstand des Denkens macht und seine Schönheit fühlt, sich zu sich selbst zurückwendet und für sich selbst in Liebe entbrennt, weil ihr erstes Schauen ihr so schön dünkt? Damit schließt die Erklärung dessen, was mit den drei Gliedern der Einleitung gesagt werden soll.

Kapitel 3.

So ist also klar, was die Einleitung besagen will. Das gleiche soll jetzt bezüglich der Abhandlung geschehen. Zu diesem Zwecke möge sie in drei Teile zerlegt werden. Im ersten werden die verschiedenen Ansichten über die Adelsfrage erörtert, im zweiten wird die richtige Ansicht angeführt, im dritten Teile wird die Kanzone selbst angeredet, um so den Ausführungen mehr Schmuck zu geben. Der zweite Teil hebt mit den Worten an:

> Drum sage ich, daß jede Tugend
> In einer Wurzel ihren Ursprung nimmt,

der dritte mit den Worten:

> Kanzone mein, dem Irrtum tritt entgegen!

Neben diesen mehr allgemeinen Einteilungen lassen sich für eine eingehende Darlegung des Sinnes noch weitere machen. Über diesen Teilungseifer soll sich jedoch niemand wundern; es liegt hierin für die Gegenwart ein großes und hohes Unternehmen, das von den Schriftstellern wenig in Angriff genommen ist; auch muß die Abhandlung, in die ich jetzt einführen möchte, lang und eingehend sein, damit sie den Text nach seinem ganzen Gehalt entwickle.

So will ich also den genannten ersten Teil in zwei Abteilungen zerlegen. In der ersten werden die Ansichten anderer

dargelegt, in der zweiten werden sie widerlegt. Die zweite Abteilung hebt mit den Worten an:

Wer definiert: „Der Mensch ist Holz nur, das belebet."

Aber auch die erste Abteilung besitzt noch zwei Glieder. Zuerst wird der Ausspruch eines Kaisers in dieser Frage angeführt, dann ist die Rede von den vielgestaltigen Ansichten des ungebildeten Volkes. Dieses zweite Glied beginnt mit den Worten:

Ein andrer nahm die Frage leichter.

Ein Kaiser also in Amt und Würden tat diesen Ausspruch. Friedrich von Schwaben war es, der letzte Kaiser der Römer. Den letzten Kaiser nenne ich ihn im Hinblick auf unsere gegenwärtige Lage, mögen gleich Rudolf, Adolf und Albrecht nach seinem Tode gewählt und seine Nachkommen sein[1]. Er gab auf die Frage, was Adel sei, die Antwort: „Uralter Reichtum und feine Sitten." Ein anderer machte sich die Antwort noch leichter, überlegte die Definition hin und her, ließ den zweiten Teil, die „feinen Sitten", wegfallen und hielt sich bloß an den ersten, „den uralten Reichtum". Mag sein, daß es ihm, wie auch mein Lied annimmt, an guten Sitten fehlte und er deshalb zu seinen Gunsten den

[1] Friedrich II. (1212—1250) war in den Augen Dantes der letzte Kaiser, weil von seinen Nachfolgern sich keiner die römische Kaiserkrone erwarb. Auf Friedrich II. folgten im abendländischen Kaisertum deutscher Nation: Wilhelm von Holland (1250—1256), Konrad IV. (1250—1254), nach dem Interregnum (1256—1273) Rudolf von Habsburg (1273—1291), Adolf von Nassau (1292—1298), Albrecht I. von Österreich (1298—1308). Die Stelle ist für die Entstehungsgeschichte des Convivio und des vierten Traktates bedeutsam. Dante nennt den Nachfolger Albrechts, Heinrich VII. (1308—1313), den ersten römischen Kaiser nach Friedrich II., noch nicht, macht aber seinem Vorgänger den deutlichen Vorwurf, daß er schon längere Zeit versäumt hatte, die römische Kaiserwürde sich zu holen und damit Ordnung zu schaffen.

Adelscharakter in den Besitz uralten Reichtums verlegte, um so das Adelsprädikat für sich zu erhalten. So äußert sich auch fast die allgemeine Ansicht; er ist der Wortführer all derer, die jeden adelig nennen, der eine Ahnenreihe hat, die seit Menschengedenken im Reichtum sitzt. Ihm bellen sie fast alle nach.

Diese beiden Ansichten, deren eine übrigens kaum der Beachtung wert ist, scheinen in zwei gewichtigen Gründen ihre Unterstützung zu finden: fürs erste in der Behauptung des Philosophen: „Was allen richtig erscheint, kann unmöglich ganz falsch sein" [1], fürs zweite in der erhabenen Autorität der kaiserlichen Majestät [2]. Damit aber die Kraft der Wahrheit, die über jede Autorität geht, klar zur Erkenntnis komme, will ich darlegen, wie weit der eine oder der andere dieser Gründe die irrige Ansicht zu unterstützen vermag. Ein volles Verständnis der kaiserlichen Autorität läßt sich aber nur aus ihren Quellen schöpfen. Hiervon muß in einem besondern Kapitel jetzt die Rede sein.

Kapitel 4.

Die Hauptgrundlage für die kaiserliche Majestät liegt in Wahrheit in der Notwendigkeit der menschlichen Kultur begründet, deren Ziel in einem glücklichen Leben liegt [3]. Aus

[1] Arist., Eth. I 8, 1098 b.

[2] Was ein Kaiser sagt, muß wahr sein.

[3] Im Convivio wie in der „Monarchie" (I 3) begründet Dante das Wesen und die Notwendigkeit der Monarchie aus dem Kulturzwecke, zu dem die ganze menschliche Gesellschaft hingeordnet ist. Maßgebend ist für Dante der Grundgedanke der aristotelischen Ethik, die als oberste Forderung das Leben nach den Gesetzen der Vernunft enthält. Die averroistische Psychologie, auf die Dante in der „Monarchie" seine Untersuchung stützt, hatte für die Gesamtsumme der Kulturwerte beim einzelnen Menschen wie bei der Summe der Menschheit den Ausdruck intellectus possibilis geprägt. Die aristotelische wie die averroistische Ethik kennen nur einen Diesseitszweck

eigener Kraft und ohne fremde Hilfe vermag keiner dieses Ziel zu erreichen; denn der Mensch braucht viele Dinge, die ein einzelner nicht beschaffen kann. Darum sagt auch der Philosoph: „Der Mensch ist von Natur ein Gesellschaftswesen.“ [1] Und wie der einzelne Mensch für seine Bedürfnisse des häuslichen Anschlusses an die Familie bedarf, so braucht ein Haus in gleicher Weise eine Nachbarschaft; ohne eine solche würden sich viele Mängel einstellen, die ein glückliches Leben nicht aufkommen ließen. Aber auch eine Nachbarschaft von Häusern reicht nicht in allweg aus; ihren Bedürfnissen genügt nur der Zusammenschluß zu einer Stadt. Eine Stadt aber braucht für ihr Gewerbe wie für ihre Verteidigung einen Verkehr und eine Verbrüderung mit den Nachbarstädten. Daraus entstand das Reich [2]. Da aber nun einmal der Menschengeist auf einem abgegrenzten Stück Erde nicht Ruhe finden kann, sondern erfahrungsgemäß immer mehr zu erwerben trachtet, so entstehen Zwietracht und Kriege zwischen den einzelnen Reichen. Darin liegen die Heimsuchungen für die Städte, für ihre Nachbarschaft, für die einzelnen Häuser und Menschen, und so wird das glückliche Leben zerstört. Sollen aber diese Kriege und alles, was sie herbeiführt, verschwinden, muß notwendig die ganze Erde und aller menschliche Besitz zu einer Monarchie, d. h. zu einer einzigen Herrschaft, zusammengeschlossen sein und e i n e n Herrscher haben. Dieser soll, da er alles besitzt und nichts Weiteres mehr wünschen kann, die einzelnen Könige in den Grenzen ihrer Reiche zufriedenstellen, so daß unter ihnen der Friede herrsche, auch die Städte im Frieden wohnen und sich in nachbarlicher Liebe dieser Ruhe erfreuen, daß in dieser Liebe endlich jedes Haus das entgegennehme, was es braucht,

und tragen nicht Jenseitscharakter; zumal die letztere kennt keine persönliche Unsterblichkeit. Nach Dante ist es aber der Kaiser, der für alles Irdische und das mit der Vernunft Erreichbare die Oberleitung hat.

[1] A r i s t., Polit. I 2, 1253 a.

[2] So weit reicht der Gedankengang der aristotelischen Politik.

und jeder einzelne ein glückliches Leben habe; denn hierzu ist der Mensch geboren[1]. Hierauf nehmen auch die Worte des Philosophen in seiner „Politik" Bezug: „Sind mehrere Dinge auf ein bestimmtes Ziel hingeordnet, so muß eines von ihnen das regulierende oder regierende Prinzip sein, und alle andern müssen sich von ihm leiten und regieren lassen."[2] So sehen wir auch in einem Schiffe eine Reihe von Pflichten und Zwecken einem einzigen Endzwecke untergeordnet, der in der glücklichen Landung im Hafen auf dem besten Wege besteht. Mag dort auch ein jedes untergeordnete Organ seine eigene Tätigkeit auf ein bestimmtes Ziel richten, einer hat doch alle diese Einzelzwecke im Auge und ordnet sie unter das letzte allgemeine Endziel, es ist der Führer des Schiffes, seiner Stimme müssen alle Folge leisten. Dieselbe Erscheinung treffen wir in den Religionen, in den Armeen, kurz überall da, wo ein bestimmter Endzweck vorliegt. Darum gehört es zur vollkommenen Religion, daß einer gleichsam der Führer des Schiffes sei. Dieser hat die einzelnen Weltlagen im Auge, gibt die verschiedenen und notwendigen Ämter aus, er soll auch über die Gesamtheit das allgemeine und unbestreitbare Amt, zu befehlen, haben. Dieses Amt trägt mit Vorzug den Namen „Imperium" ohne jeden weiteren Zusatz. In ihm ruht die Herrschaft über alle andern Herrschaften. Wer dieses Amt inne hat, trägt den Namen „Imperator"; denn er ist der Gebieter über alle andern, die gebieten. Was er sagt, ist für alle Gesetz, und alle müssen ihm gehorchen, und wer immer zu befehlen hat, hat von ihm Gesetzeskraft und Autorität. Dadurch nun ist es offenbar, daß die kaiserliche

[1] Es muß überraschen, daß Dante längst vor Thomas Hobbes es ausgesprochen hat, daß „der Krieg aller gegen alle" das treibende Moment der Staatenbildung und Gesetzgebung war. An die Stelle der Majestät des Gesetzes setzt Dante die Majestät des Kaisers, dem die ganze Welt gehört, dem gegenüber Papst und Könige, Städte, Familien und die einzelnen Menschen nur Lehensträger sind. Er ist der Hort des Friedens und der Ordnung.

[2] Arist., Polit. I 5, 1254 a.

Majestät und Autorität die höchste innerhalb der menschlichen Gesellschaft ist[1].

An diesen Ausführungen könnte einer Anstoß nehmen und sagen, daß die Weltregierung zwar einen Kaiser brauche, daß dies aber nicht die Autorität des römischen Herrschers, deren Beweis hier geliefert wird, sein müsse, die natürlich die höchste sei; das römische Kaisertum sei weder durch die Vernunft noch durch einen allgemeinen Beschluß begründet, sondern durch einen Gewaltakt, der mit der Vernunft nichts zu tun hat[2]. Die Antwort hierauf ist sehr leicht zu geben. Fürs erste ist die Wahl dieses höchsten Beamten durch den Ratschluß desjenigen erfolgt, dessen Vorsehung über allen waltet, nämlich Gottes. Wäre sie auf einem andern Wege erfolgt, so hätte sie nicht für alle die gleiche Bedeutung, denn kein auf solche Weise gewählter Beamter hätte das Wohl aller im Auge. Da es aber auf Erden keine mildere Natur im Herrschen, keine kraftvollere im Erhalten und keine umsichtigere im Erobern gab noch geben wird als die Natur des lateinischen Volkes, wie die Erfahrung uns belehrt, und ganz besonders die Naturanlage des heiligen Volkes, in dessen Adern das hohe trojanische Blut rollte, so wählte Gott selbst es zu diesem Ehrenamte aus. Wenn zur Erlangung eines solchen Amtes höchste Kraft erforderlich und wenn zu seiner Verwaltung die höchst entwickelte Menschenfreundlichkeit von nöten war, dann war dieses Volk mehr als jedes andere

---

[1] Dante trennt in schärfster Weise den rein irdischen Zweck, der im Wesen des einzelnen und der Gesamtheit liegt, von dem ewigen, den die Kirche und ihr Oberhaupt, der Papst, weist. Die schroffe Scheidung von Diesseits- und Jenseitsinteressen macht dem griechisch-scholastischen Denken Dantes alle Ehre.

[2] Der Einwand weist darauf hin, daß die Entstehungsgeschichte Roms und der römischen Herrschaft nichts als eine fortdauernde Eroberung sei. Dante hält an einer lückenlosen Kontinuität des römischen Imperiums fest und wendet sich besonders gegen die französischen Guelfen, die Philipp den Schönen im Kampfe gegen Papst Bonifaz VIII. literarisch unterstützten.

hierzu berufen. Also nicht mit Gewalt maßte sich anfangs das römische Volk diese Würde an, sondern von der göttlichen Vorsehung, die höher als alle menschliche Vernunft steht, wurde es hierzu ausersehen [1]. Damit stimmt auch Virgil in seinem ersten Buche der Äneis überein, wo er im Namen Gottes das Wort spricht: „Für diese (d. h. für die Römer) lege ich keine Grenze und keine Zeit fest; ihnen habe ich Herrschaft ohne Ende verliehen.“ [2] Die Gewalt war also nicht die bewegende Ursache, wie der Nörgler meinte, sondern Instrumentalursache, ähnlich wie die Hammerschläge Ursache des Messers sind und der Geist des Schmiedes die wirkende und bewegende Ursache ist [3]. Nicht in der Gewalt, sondern in der Vernunft, ja sogar in der göttlichen Vernunft liegt das Prinzip des römischen Kaisertums. Hierfür lassen sich noch zwei ganz einleuchtende Gründe anführen, die Rom als Kaiserin offenbaren und bekunden, daß sie von Gott einen besondern Ursprung und einen besondern Aufschwung genommen hat. Die Erörterung dieser Frage würde das Kapitel ungebührlich in die Länge ziehen. Lange Kapitel stehen aber mit dem Gedächtnis nicht immer auf gutem Fuße. Darum will ich in einem andern Kapitel eine Abschweifung machen und die genannten Gründe erörtern, was sicherlich eine nützliche und angenehme Aufgabe sein wird.

Kapitel 5.

Es ist durchaus nicht wunderbar, wenn der Gang der göttlichen Vorsehung, die hoch über aller Klugheit der Engel und Menschen steht, vielfach unsern Augen verborgen bleibt;

---

[1] Ein zweites auserwähltes Volk.

[2] Virgil., Aen. I 278: His ego nec metas rerum nec tempora pono. Imperium sine fine dedi. Der prophetische Nimbus, mit dem Dante seinen Virgil umgibt, läßt schon ein gutes Stück der symbolischen Bedeutung ahnen, die Virgil in der „Göttlichen Komödie“ einnimmt.

[3] Durch die Leugnung des Kaisertums und die Entstellung seiner Geschichte suchte Philipp dem Papste die schwerste Waffe zu entwinden.

wissen ja doch oft die Menschen selbst die tieferen Absichten ihrer Handlungen zu verbergen. Ein Wunder aber liegt dann vor, wenn der göttliche Ratschluß in seiner Ausführung so offenkundig zu erkennen ist, daß unsere Vernunft ihn wahrnimmt. Darum bin ich gleich zu Beginn dieses Kapitels in der Lage, mit Salomo zu sprechen, der im Namen der Weisheit in seinen Sprichwörtern ausruft: „Habet acht, ich muß von großen Dingen zu euch sprechen!“ [1]

Gottes unendliche Güte wollte die menschliche Kreatur, die durch den Abfall des ersten Menschen von Gott getrennt und entstellt war, sich wieder ähnlich machen. Und so wurde in jenem höchsten und innigsten göttlichen Rate der Dreifaltigkeit der Beschluß gefaßt, daß der Sohn Gottes auf die Erde herniedersteige, um diese Eintracht wiederherzustellen. Bei seiner Ankunft in dieser Welt mußten aber Himmel und Erde in der besten Verfassung sein. Die Erde jedoch ist dann in der besten Verfassung, wenn sie Monarchie ist, d. h. ganz unter einem Herrscher steht, wie es oben näher ausgeführt wurde. Von der göttlichen Vorsehung wurde zur Ausführung dieses Werkes Volk und Stadt auserſehen, nämlich das glorreiche Rom. Weil nun die Herberge, in die der himmlische König einziehen sollte, ganz rein und lauter sein mußte, wurde ein hochheiliges Geschlecht auserſehen, dem nach vielen Verdiensten die allerbeste Frau entsprossen mußte, deren Schoß die Heimat des Gottessohnes werden sollte. Das Geschlecht ist der Stamm Davids; aus ihm wurde die Zierde und Ehre des Menschengeschlechtes geboren, Maria. Darum steht bei Isaias geschrieben: „Ein Reis wird ausgehen aus der Wurzel Jesse und eine Blume aus seiner Wurzel hervorsprossen.“ [2] Jesse aber war der Vater Davids. All das ereignete sich zu ein und derselben Zeit, die Geburt Davids und die Gründung Roms, als Äneas von Troja nach Italien kam [3]. Damit war, wie die Schriften es be-

[1] Spr 8, 6. [2] Is 11, 1.

[3] Diese Zeitrechnung ist aus Paulus Orosius (VI 22) genommen.

zeugen, die Gründung der hocherhabenen Roma vollzogen. So zeigt sich also die göttliche Auserwählung des römischen Kaisertums in der Gründung der heiligen Stadt, die mit der Geburt des Urahnen Marias zusammenfällt. Nebenbei gesagt, war auch der Himmel seit dem Augenblicke, da er zu kreisen anfing, in keiner besseren Verfassung als damals, da jener herniederstieg, der ihn erschaffen hatte und ihn regiert. Das können noch die Mathematiker mit ihrer Wissenschaft nachrechnen. Auch war die Welt niemals so gut bestellt, noch wird sie es jemals sein wie damals, als sie auf das Wort des einen Herrn und Befehlshabers des römischen Volkes regiert wurde, wie es der Evangelist Lukas bezeugt [1]. Ein Friede herrschte auf der ganzen Erde, wie er niemals war noch sein wird, und das Schiff der menschlichen Gesellschaft lief auf sanften Pfaden in den bestimmten Hafen ein. O unaussprechliche und unbegreifliche göttliche Weisheit, die du für deine Ankunft auf Erden drüben in Syrien und hier in Italien zu gleicher Stunde solche Vorbereitungen getroffen hast! O ihr dummen und gemeinen Bestien, die ihr nach Menschenart euch nähret, was wollt ihr euch erfrechen, gegen unsern Glauben zu reden! Ihr, die ihr spinnet und grabet, wollet herausbringen, was Gott in so großer Weisheit geordnet hat! Seid verflucht mitsamt eurer Frechheit, verflucht auch alle, die euch Glauben schenken!

Doch, wie schon zu Ende des vorigen Kapitels betont, hat das römische Kaisertum nicht bloß seinen besondern Ausgang, sondern auch seinen eigenartigen Aufschwung von Gott; denn wie ein kurzer Überblick von Romulus, dem ersten Vater der Stadt, bis zum Höhepunkt, der Zeit des genannten Kaisers, zeigt, vollzog sich der Aufschwung nicht mit menschlichen, sondern mit göttlichen Mitteln [2]. Betrachten wir die sieben ersten

[1] Lk 11, 1.

[2] Zu derartigen geschichtsphilosophischen Betrachtungen, die sonst dem Mittelalter fremd sind, hat Augustinus mit seinem „Gottesstaat“ den Grund gelegt und Paulus Orosius die Materialsammlung geliefert. Dante verwertet besonders die Früchte seiner Beschäftigung mit Livius.

regierenden Könige, Romulus, Numa, Tullius, Ancus und die Tarquinierkönige[1], sie waren sozusagen Pfleger und Vormünder des Reiches in seiner Kindheit; wir können in den römischen Geschichtswerken, besonders bei Titus Livius, finden, daß sie in ihren Naturanlagen je nach dem Fortschritt des betreffenden Zeitabschnittes ganz verschieden waren. Betrachten wir sodann des Reiches Jünglingsalter, nachdem es von Brutus, dem ersten Konsul, aus der Vormundschaft der Könige genommen war, bis zu Cäsar, dem ersten Alleinherrscher, da werden wir die Stadt im stolzen Besitze von nicht mehr menschlichen, sondern göttlichen Bürgern finden, in denen keine menschliche, sondern eine göttliche Liebe zu ihrer Stadt brannte. Das wäre weder möglich noch statthaft gewesen, wenn nicht Gott mit einer derartigen himmlischen Einwirkung einen besondern Zweck verfolgt hätte. Wer möchte den göttlichen Einfluß leugnen, als Fabricius eine fast unermeßliche Menge Goldes zurückstieß und sein Vaterland nicht verleugnen wollte, als Curio, den die Samniter zu bestechen versuchten, eine Riesensumme Goldes aus Liebe zum Vaterland nicht annahm und den Ausspruch tat: „Die römischen Bürger wollen nicht das Gold, sondern die Besitzer des Goldes", als Mucius die eigene Hand verbrannte, weil der Stoß fehlgegangen war, mit dem er Rom freimachen wollte? Wer wird dem Torquatus, der den eigenen Sohn aus Liebe zum Staatswohl zum Tode verurteilte, nachsagen wollen, daß er ohne göttlichen Beistand solches auf sich nahm? Das gleiche gilt von dem schon genannten Brutus. Wer wagt dies den Deciern und den Drusen nachzusagen, die für das Vaterland das Leben einsetzten? Wer wagt es, dem Regulus, der als Kriegsgefangener von Karthago nach Rom zum Austausch der gefangenen Karthager gegen sich und die gefangenen Römer gesandt wurde, nachzusagen, daß er lediglich durch natürliche Gründe bewogen wurde, gegen sich selbst zu raten und aus

[1] Die Lesart ist umstritten; ich lese mit dem Oxforddante li re Tarquinii (vgl. Toynbee, Studies and Researches 288).

Liebe zur Stadt Rom die Sendung zu vereiteln? Wer wird von Quinctius Cincinnatus, der vom Pfluge weg zum Diktator ausgerufen wurde, behaupten wollen, daß er nach getaner Pflicht freiwillig das Amt niedergelegt habe und zum Pfluge zurückgekehrt sei? Wer wird behaupten wollen, Camillus, den sie in Acht und Bann getan, sei freiwillig herbeigeeilt, um Rom von seinen Feinden zu befreien, und ohne göttliche Anregung in die Verbannung zurückgekehrt, um nicht die Autorität des Senates zu verletzen? O weihevolles Herz Catos, wer darf sich anmaßen, von dir zu sprechen? Gewiß, über dich läßt sich nichts Besseres sagen, als zu schweigen und es Hieronymus nachzumachen, der in seiner Einleitung zur Bibel, wo er auf Paulus zu sprechen kommt, in die Worte ausbricht: „Schweigen ist hier besser als wenig sagen.“ [1] Wenn wir das Leben von diesen und noch andern gottbegnadeten Bürgern uns vergegenwärtigen, muß es uns klar werden, daß so wunderbare Taten nur geschehen konnten, nachdem Gottes Güte die an sich gute Naturanlage dieser Männer mit ihrem Lichte erleuchtet hat. Auch das muß einleuchten, daß sie in der Hand der göttlichen Vorsehung ausgezeichnete Werkzeuge zum Aufschwung des römischen Reiches waren, wo häufig der Arm Gottes am Werke zu sein schien. Griff nicht Gott mit eigener Hand in die Schlacht ein, in der die Albaner von Anfang an mit den Römern um die Oberherrschaft kämpften, als die Freiheit Roms nur noch in der Hand eines einzigen Römers lag? Griff Gottes Arm nicht ein, als die Gallier, nachdem schon Rom genommen war, heimlich in der Nacht das Kapitol erstiegen und nur das Geschrei einer Gans sie verriet? Legte Gott selbst nicht die Hand ans Werk, als die Römer nach dem Kriege mit Hannibal das Land preisgeben wollten nach dem Verluste

---

[1] Hieronymus Paulino: Supra Paulo melius tacere puto, quam pauca scribere. Schon hier nimmt Dante den Anlauf zu jener symbolischen Verherrlichung Catos, die in der „Göttlichen Komödie“ sich vollendet zeigt.

von so vielen Bürgern, daß drei Scheffel Ringe nach Afrika geliefert wurden, wenn nicht der hochgepriesene junge Scipio in seiner Kühnheit die Überfahrt nach Afrika gewagt hätte? Hatte nicht Gott die Hand im Spiele, als ein Neubürger von kleinem Stande, nämlich Tullius, gegen einen übermächtigen Bürger, wie Catilina, die Freiheit Roms verteidigte? Ganz gewiß. Es bedarf keiner weiteren Fragen mehr, um zu der Überzeugung zu gelangen, daß die Gründung und der Aufschwung der heiligen Stadt dem Ratschlusse und der Anordnung Gottes entsprungen sind. Ich bin der festen Überzeugung, daß ihre Mauersteine Verehrung verdienen, desgleichen der Boden, auf dem sie steht, ja mehr als der, dessen Wert sonst von den Leuten angepredigt und bewiesen wird [1].

Kapitel 6.

Im dritten Kapitel dieses Traktates habe ich in Aussicht gestellt, die Erhabenheit der Autorität des Kaisers und der Philosophie zu schildern. Von der des Kaisers war aber die Rede; verabredetermaßen kommt also jetzt die Autorität des Philosophen zur Sprache. Zuerst ist das Wort selbst in das Auge zu fassen. Seinen Sinn klarzulegen ist hier notwendiger als dort, wo wir die kaiserliche Autorität, die in ihrer Majestät nicht bezweifelt werden kann, zu schildern hatten.

Zu beachten ist, daß Autorität nichts anderes als die Äußerung eines Autors ist. Dieses Wort Auctor ohne den Buchstaben c kann aus zwei Quellen stammen. Es kann von einem Zeitwort auieo abgeleitet werden, das in der Grammatik ganz außer Gebrauch gekommen ist und soviel bedeutet wie „Worte binden". Wer dieses Stammwort betrachtet, dem leuchtet ein, daß es selbst nur eine Verbindung von fünf Vokalen darstellt, die ja für jedes Wort Seele und Band sind, und daß diese Vereinigung, um das Bild der Verbindung anzudeuten, eine sehr bewegliche ist. Mit dem A nimmt es seinen Anfang, mit dem U kehrt es wieder um

[1] Anderer Städte Grund.

und nimmt durch das I den Weg zum E; dann wendet es sich und kehrt zum O. Damit ergibt sich die Figur A E I O U, die in der Verbindung dargestellt wird. Soweit das Wort „Autor" aus diesem Stammwort abgeleitet wird, ist es nur den Dichtern verständlich, die ihre Worte mit der Musik in Verbindung bringen. Von dieser Bedeutung soll jedoch jetzt nicht die Rede sein.

Als zweite Quelle, der das Wort „Autor" entspringt, bezeichnet Uguccione zu Beginn seiner „Ableitungen" ein griechisches Wort „Autentin", was soviel bedeutet als etwas, das Glauben und Gehorsam verdient [1]. In dieser Ableitung wird das Wort „Autor" von einer Person verwendet, die Glaube und Gehorsam verdient. Hiervon stammt auch das Wort „Autorität", mit dem wir es jetzt zu tun haben. Daraus ergibt sich, daß man unter Autorität eine Stellung versteht, die Glaube und Gehorsam verdient.

Daß Aristoteles im höchsten Maße Glauben und Gehorsam verdient, leuchtet ein. Daß seinen Worten eine sehr hohe und erhabene Autorität innewohnt, läßt sich so beweisen. Wenn Arbeiter und Künstler aus verschiedenen Arbeits- und Kunstzweigen an einem Werke oder einer künstlerischen Arbeit zusammenarbeiten, müssen sie dem Künstler oder Werkmeister doch Glauben schenken, der allein den Endzweck aller Einzelzwecke im Auge hat. So müssen auch den Zwecken des Ritters sich unterordnen der Schwert- und Zaumzeugmacher, der Sattler und der Schildmacher, überhaupt jedes Handwerk, das mit dem Reitwesen in Berührung steht. Da nun alle menschlichen Handlungen einen Zweck haben, nämlich den des menschlichen Lebens, zu dem der Mensch als solcher bestimmt ist, so verdient der Meister und Künstler, der hierfür Fingerzeige und Anhaltspunkte gibt, vor allem Glauben und Gehorsam. Das ist aber Aristoteles. Darum ist er der Würdigste,

[1] Uguccione von Pisa ist der Verfasser eines Buches De derivationibus verborum. Hieraus hat Dante den größten Teil seiner Worterklärungen geschöpft (vgl. Toynbee, Studies and Researches 97).

Glauben und Gehorsam entgegenzunehmen. Zum Verständnis dessen, wie Aristoteles der Meister und Führer der menschlichen Vernunft ist [1], sofern sie nach ihrem Endzwecke trachtet, muß man im Auge behalten, daß dieses unser Endziel, das ein jeder von Natur anstrebt, schon seit uralter Zeit von den Weisen gesucht wurde. Allerdings waren es der Suchenden sehr viele, auch die Richtungen waren im einzelnen verschieden, wenn sie auch im allgemeinen nur eine ist. Gleichwohl kostete es doch Arbeit, den Lebenszweck so zu bestimmen, daß jeder menschliche Trieb darin sein Genügen finden konnte.

Sehr alte Philosophen, deren erster und hauptsächlichster Zeno war, glaubten den Endzweck des menschlichen Lebens lediglich in strenger Rechtschaffenheit sehen zu müssen, d. h. streng und rücksichtslos der Wahrheit und Gerechtigkeit zu folgen, über nichts Schmerz zu zeigen, über nichts Freude kundzutun von keinem Hauch der Leidenschaft berührt zu werden. Als das Ideal dieses Gerechten definierten sie den Mann, der ohne Nutzen und ohne Frucht lediglich um seiner selbst willen aus Vernunft zu loben ist. Diese Leute und ihre Schule hießen Stoiker; zu ihnen gehörte auch jener glorwürdige Cato, den ich oben nicht zu schildern wagte [2].

Andere Philosophen gab es, die einer andern Weltanschauung als die genannten huldigten. Ihr Führer war ein Philosoph, namens Epikur. Er sah, daß jedes Lebewesen gleich nach der Geburt von der Natur zu seinem Ziele getrieben wird, den Schmerz zu fliehen und nach Freude zu streben. Darum verlegte er den Endzweck des Lebens in die Lust, in die schmerzlose Freude. Deshalb ließ er auch zwischen Freude und Schmerz kein Mittelding gelten und behauptete, daß die Lust nichts anderes sei als das Fehlen des Schmerzes. So berichtet auch Tullius im ersten Buche

[1] Maestro e duca della ragione umana.

[2] In der Geschichte der Philosophie waren die christlichen Scholastiker ebenso schlecht bewandert wie ihre arabischen Lehrer. Die einzelnen Philosophenschulen werden zeitlich untereinandergeworfen.

„Vom Zwecke der Güter“[1]. Dieser Schule, die nach Epikur sich benannte, gehörte Torquatus, ein vornehmer Römer, an, ein Nachkomme des glorreichen Torquatus, dessen ich oben Erwähnung tat.

Andere gab es, die von Sokrates und dann von seinem Nachfolger Plato ihren Ursprung herleiteten. Diese machten genauere Untersuchungen und fanden, daß wir in unsern Handlungen durch ein Zuviel und ein Zuwenig fehlen können. Darum sagten sie, daß unser Handeln, sofern es ohne Übermaß und ohne Mangel in der durch unsere Wahl bestimmten richtigen Mitte liege, die Tugend sei und zugleich der Lebenszweck, von dem jetzt die Rede ist. Das nannten sie tugendhaftes Handeln. Sie hießen Akademiker; zu ihnen gehörte Plato und sein Neffe Speusippus. Ihren Namen erhielten sie von der Akademie, dem Orte, wo Plato lehrte. Nach Sokrates aber benannten sie sich deshalb nicht, weil von seiner Philosophie keine festen Bestimmungen vorhanden waren[2].

Aristoteles jedoch mit dem Beinamen der Stagirite, dem die Natur einen fast göttlichen Geist mitgegeben, und Xenokrates von Chalcedon, sein Genosse, vereinigten in der Bestimmung des Lebenszieles die sokratische und akademische Denkweise und brachten die Moralphilosophie auf ihre höchste Höhe; dies gilt besonders von Aristoteles. Da aber Aristoteles bei seinem Unterrichte auf und ab ging, erhielten er und seine Genossen den Namen Peripatetiker, was soviel besagen will wie „wandelnde Philosophen“. Dadurch, daß Aristoteles die Moralwissenschaft abschloß, erlosch der Name der Akademiker. Alle aber, die dieser Schule angehörten, erhielten den Namen Peripatetiker. Diese behaupten heutzutage in allen Gebieten der Wissenschaft die Herrschaft, und ihre Lehre kann man fast die katholische nennen[3]. Daraus läßt sich entnehmen,

---

[1] Cicero, De fin. bon. 1, 9.

[2] Keine Schriften, sondern nur seine Methode.

[3] Peripatetiker hießen auch alle christlichen, arabischen und jüdischen Anhänger des Aristoteles. Die ganze philosophiegeschichtliche

daß Aristoteles es war, der sie alle um dieses Banner geschart und geführt hat. Das zu beweisen, war meine Absicht.

Alles zusammengenommen, ist die Hauptfrage klar, daß die Autorität des höchsten Philosophen, die der Erörterung unterworfen wurde, durchaus begründet ist. Sie widerstreitet auch nicht der kaiserlichen Autorität, ohne die sie gefahrbringend ist, wie anderseits diese ohne die Philosophie auf schwachen Füßen steht, nicht an sich zwar, aber infolge der zur Unordnung geneigten Menschheit [1]. Sind aber beide miteinander verbunden, so stiften sie großen Nutzen und besitzen unerschütterlichen Einfluß. Darum steht im Buche der Weisheit geschrieben: „Liebet das Licht der Weisheit, ihr alle, die ihr Völkern vorstehet!" [2] Das soll heißen: Die philosophische Autorität soll mit der kaiserlichen gehen, um eine gute und vollkommene Regierung zu erzielen. O ihr Elenden, die ihr zurzeit regieret, und ihr ganz Armen, die ihr regiert werdet! Keine philosophische Autorität steht euren Regierungen an der Seite, weder als Frucht eigenen Studiums noch als guter Rat. Auf euch ist das Wort des Predigers gesprochen: „Wehe dir, du Land, dessen König ein Kind ist und dessen Fürsten von der Morgenfrühe an essen!" Auf kein Land aber treffen die folgenden Worte zu: „Glückselig das Land, dessen König edel ist und dessen Fürsten zur rechten Zeit nach Bedürfnis essen und nicht aus Schwelgerei!" [3] Habet acht, ihr Feinde Gottes,

---

Abhandlung Dantes hat ihr Vorbild bei Albertus, De causis et processu universitatis I 1 ff.

[1] „Es soll der Dichter mit dem König gehen" wird von Dante umgewandelt in die Forderung: „Es soll der Philosoph mit dem Kaiser gehen."

[2] Sap 6, 23: Diligite lumen sapientiae, omnes, qui praeestis populis.

[3] Eccl 10, 16 17: Vae tibi terra, cuius rex puer est et cuius principes mane comedunt. Die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Vulgärsprache war für die romanischen Nationen zwar nicht von der Bedeutung wie bei den Deutschen, doch ist die häufige Verwendung von Schriftzitaten in der Vulgärsprache beachtenswert. Dante folgt hierin den franziskanischen Wanderpredigern.

auf die, die euch zur Seite stehen, ihr, die ihr die Zepter über die einzelnen Teile Italiens an euch gerissen habt! Euch, König Karl [1] und Friedrich [2], euch, ihr Fürsten und Tyrannen, rufe ich zu: Schauet auf die, die euch als Ratgeber zur Seite sitzen, zählet nach, wie oft im Tage euch von euren Räten dieses Endziel des menschlichen Lebens vor Augen geführt worden ist! Besser wäre es euch, wie Schwalben niedrig zu fliegen, als wie Geier über die gemeinsten Dinge die höchsten Kreise zu drehen! [3]

Kapitel 7.

So ist also die Ehrfurcht vor der kaiserlichen und philosophischen Autorität vollauf begründet, und die angeführten Gründe scheinen sie noch mehr zu stützen. Darum soll die abgebrochene Untersuchung wieder aufgenommen werden. Wie gesagt, ist der allgemeine Haufe so in seine Ansicht verrannt, daß er rücksichtslos und ohne die leiseste Begründung denjenigen adelig nennt, der der Sohn oder der Neffe irgend eines mächtigen Mannes ist, mag er selbst gleich eine Null sein. Das ist im Gedichte ausgedrückt:

> In solchem Maße hat sich eingenistet
> Die falsche Ansicht unter uns,
> Daß Edelmann man jeden nennet,
> Der von sich sagen kann,
> Ich war der Enkel oder Sohn des mächt'gen Herrn,
> Mag selber er ein Nichtsnutz sein.

---

[1] Karl II. von Anjou, König von Neapel, wurde von Papst Nikolaus IV. am 29. Mai 1289 gekrönt und starb am 3. Mai 1309. Dante greift den heuchlerischen Schwächling öfters heftig an (vgl. Scartazzini, Enciclopedia Dantesca, Milano 1896, 323).

[2] Friedrich II. von Aragon, König von Sizilien, 1295—1337. Dante tadelt des öfteren auch diesen an sich tatkräftigen Herrscher, wohl wegen seiner Abneigung gegen das Kaisertum (Scartazzini a. a. O. 765).

[3] Diese heftigen Apostrophen lassen den Dichter der „Göttlichen Komödie" ahnen.

Übrigens ist die Nachlässigkeit, mit der man falsche Meinungen aufkommen läßt, äußerst gefährlich. Wie das Unkraut auf ungepflegtem Acker sich vervielfältigt und die Weizenähren überwächst und erstickt, so daß man von der Ferne den Weizen gar nicht mehr sieht und die Frucht endlich zu Grunde geht, so wuchert und wächst im Geiste eine falsche Ansicht weiter, wenn man sie nicht reinigt und verbessert, so daß die Ähre der Vernunft, d. h. die richtige Ansicht, immer mehr zurücktritt und wie im Grabe versinkt. O wie groß ist mein Unternehmen in dieser Kanzone, das Unkraut im Felde der öffentlichen Meinung auszujäten, die so lange nicht mehr gereinigt worden ist! Allerdings habe ich nicht die Absicht, sie ganz zu reinigen, sondern nur dort, wo die Ähren der Vernunft nicht ganz überwachsen sind; ich will also die Ähren wieder aufrichten, an denen noch irgend ein vernünftiger Funke entsprechend ihrer Naturanlage bemerkbar ist. Um die andern hat man sich so viel zu kümmern wie um unvernünftige Tiere. Ihnen das gänzlich erloschene Vernunftlicht wiederanzufachen, käme mir nicht weniger wunderbar vor, als einen Menschen ins Leben zurückzuführen, der schon vier Tage im Grabe lag.

Nachdem diese irrige Volksmeinung in ihrer Unhaltbarkeit dargetan ist, wird im Gedichte eine andere ausgeführt und sofort mit außerordentlich scharfen Worten angefahren:

Ein Wicht jedoch, bei rechtem Licht besehen.

Damit soll die unerträgliche Gemeinheit dieser Ansicht und die Lügenhaftigkeit ihrer Vertreter bezeichnet werden. Denn wer trotz seiner Abstammung von Guten schlecht geworden, ist nicht bloß niedriger Abkunft, d. h. nicht adelig, sondern ganz gemein. Ich will hierfür ein Beispiel geben. Zu diesem Zwecke will ich eine Frage stellen und sie beantworten. Man denke sich eine weite Fläche mit Feldern und Wegen, mit Hecken und Gräben, mit Steinen und Holzwerk, kurz mit allen Verkehrshindernissen, mit Ausnahme der angelegten Straßen. Ist Schneefall eingetreten, so bedeckt der Schnee

alles und macht nach jeder Richtung ein einheitliches Bild, so daß man nicht eine Spur von einem Wege mehr erblicken kann. Kommt nun einer von der einen Richtung dieser Landschaft her in der Absicht, nach einem Hause der entgegengesetzten Richtung zu gehen, so liegt die Möglichkeit vor, daß er allein, ohne Führer, gestützt auf seine Anstrengung, seine Beobachtungsgabe und seinen klaren Blick, sein Ziel auf geradem Wege erreichen kann unter Zurücklassung seiner Fußspuren. Kommt nun ein anderer hinter ihm her mit dem gleichen Ziele, so braucht er nur den vorhandenen Fußspuren nachzugehen. Dieser verfehlt aber aus eigener Schuld den Weg, den der andere ohne Führer einzuhalten wußte, quält sich durch die Dornen und das Gerölle hindurch, nach der Richtung aber, die er einschlagen soll, geht er nicht. Wen von diesen beiden wird man fähig heißen müssen? Doch den ersteren, der voranging. Wie wird man den zweiten heißen müssen? Ich denke doch: Ganz unfähig. Warum nenne ich ihn nicht „nichtfähig", d. h. untüchtig? Antwort: Weil man ihn so nennen könnte, wenn er ohne irgend eine Führung den Weg schlecht gegangen wäre; weil er aber eine solche besaß, kann sein Irrtum und sein Fehler gar nicht mehr größer sein; darum heißt er nicht bloß unfähig, sondern ganz unfähig. So verhält es sich auch mit demjenigen, der von seinem Vater oder einem seiner Ahnen den Adelscharakter überkommen hat, ihn aber nicht erhält; ein solcher ist nicht bloß gemein, sondern ganz gemein und verdient Hohn und Spott, mehr als jeder Niedriggeborne[1]. Damit ein jeder sich vor diesem tiefsten Grad von Niedrigkeit bewahre, ruft Salomo dem, der sich mächtiger Ahnen rühmen kann, im 22. Kapitel der Sprichwörter zu: „Du sollst die alten Grenzen, die deine Väter dir gesetzt haben, nicht überschreiten"[2], und ebendaselbst weiter vorn, im vierten Kapitel, sagt er: „Der

[1] Dantes Vergleich ist sehr sprechend.

[2] Spr 22, 28: Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui.

Weg der Gerechten, d. h. der Mächtigen, wächst wie ein leuchtendes Licht, und der der Bösen ist dunkel; sie wissen nicht, wohin sie stürzen werden."[1] Im Gedichte vergleiche ich ihn endlich mit einem Toten, der auf Erden wandelt. Ihm zur Schande heiße ich einen so Gesunkenen einen Toten, mag er gleich lebendig scheinen. In Wahrheit ist also ein schlechter Mensch ein Toter zu nennen und ganz besonders derjenige, der vom Pfade seiner tüchtigen Vorgänger abgewichen ist. Der Beweis hierfür läßt sich folgendermaßen führen: Nach den Worten des Aristoteles im zweiten Buche „Über die Seele" ist das Leben der Wesensbegriff der lebendigen Wesen[2]; der Begriff Leben wird aber in verschiedener Weise ausgesagt. Bei den Pflanzen spricht man von einem vegetativen, bei den Tieren vom vegetativen und sensitiven Leben, den Menschen schreibt man das vegetative und sensitive Leben zu, die Bewegung und das vernünftige Denken. Den Dingen gibt man den Namen nach dem in ihnen wohnenden edelsten Vermögen. Spricht man von einem animalischen Leben, so hat man bei den Tieren das Empfindungsvermögen im Auge; beim Lebensbegriff des Menschen hat man den Vernunftgebrauch im Auge. Wenn also „Leben" das Sein des Menschen ist, so ist jede Verminderung des Lebensgebrauches auch eine Verminderung des Seins und damit ein Totsein. Gibt also nicht derjenige den Gebrauch seiner Vernunft auf, der über den Zweck seines Lebens nicht nachdenkt? Verzichtet er nicht auf den Gebrauch seiner Vernunft, wenn er nicht über den Weg nachdenkt, den er vor sich hat? Ganz gewiß tut er dies. Das trifft ganz besonders auf den zu, der vor seinen Augen die Spuren hat und sie nicht beachtet. Darum sagt Salomo im fünften Kapitel der Sprichwörter: „Der wird des Todes sein, der keine Zucht hat, und im Übermaß seiner Torheit wird er sich betrügen."[3]

---

[1] Spr 4, 18. Dante kürzt die Stelle.

[2] Arist., De anim. II 2, 413a. Thomas, S. th. I 18, 2 c: Vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale.

[3] Spr 5, 23.

Das soll heißen: Tot ist derjenige, der nicht Schüler sein wollte und dem Meister nicht folgt. Ein solcher ist ein ganzer Nichtsnutz. Von ihm könnte aber einer sagen: „Wie ist er tot, da er doch einherschreitet?“ Antwort: „Der Mensch in ihm ist tot, die Bestie aber lebt.“ Nach den Ausführungen des Philosophen im zweiten Buche „Über die Seele“ stehen die Seelenvermögen in einem Rangverhältnisse übereinander[1]. Wie das Viereck über dem Dreieck, das Fünfeck über dem Viereck steht, so steht die sensitive Seele über der vegetativen und die intellektuelle über der sensitiven. Nimmt man im Fünfeck die letzte Ecke weg, so erhält man ein Viereck und kein Fünfeck mehr. Ebenso bleibt, wenn man die höchste Seelenpotenz, die Vernunft, wegnimmt, nicht mehr der Mensch übrig, sondern ein Ding mit einer sensitiven Seele, d. h. ein vernunftloses Tier. Das ist die innere Bedeutung der zweiten Strophe der Kanzone, in der die Erörterung der Ansichten anderer sich findet.

Kapitel 8.

Der schönste Zweig, der aus der Vernunft wie aus einer Wurzel hervorsproßt, ist die Unterscheidungskraft. Nach Thomas in der Einleitung zur Ethik bildet die Einsicht in das Verhältnis eines Gegenstandes zum andern einen Akt, der der Vernunft eigentümlich ist[2]. Das ist die Unterscheidungsgabe. Als die schönste und süßeste Frucht wächst aus diesem Zweige die Ehrfurcht, die das Geringere vor dem Höheren hat[3]. Darum sagt Tullius im ersten Buche „Von den Pflichten“, wo er die Schönheit als den Glanz der Ehr-

---

[1] Arist., De anim. II 3, 414 b.

[2] Thomas, Opera V, Paris 1660. Eth. I 1, lect. 1: Nam et si vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Ferner De anim. III 14 a: Unum est discretio, quae fit per cognitionem, quae quidem discretio opus est intellectivae et sensitivae partis animae.

[3] Aus dem Vergleiche erwächst die Achtung.

barkeit preist, daß die Ehrfurcht ein Teil von ihr sei[1]. Wie diese eine Zierde der Ehrbarkeit ist, so ist ihr Gegenteil häßlich und beeinträchtigt die Ehrbarkeit. Ihr Gegenteil könnte man Mangel an Ehrfurcht oder, mit dem Volke gesprochen, Frechheit nennen. Darum sagt Tullius an der gleichen Stelle: „Wer gar nichts darauf gibt, was andere von ihm denken, handelt nicht bloß anmaßend, sondern zügellos." Das heißt nichts anderes, als daß es ein Zeichen von Anmaßung und Zügellosigkeit ist, auf die Erkenntnis seiner selbst zu verzichten, die doch den Maßstab für jede Art von Ehrfurcht begründet. Ich nun habe im Sinne, bei aller Ehrerbietung gegen den Fürsten und Philosophen, einigen den Irrtum aus dem Geiste zu reißen und das Licht der Wahrheit an seine Stelle zu pflanzen. Darum will ich, ehe ich zur Kritik der vorliegenden Ansichten schreite, beweisen, daß ich hierdurch weder gegenüber der kaiserlichen Majestät noch dem Philosophen gegenüber die Ehrfurcht verletze. Gesetzt, ich würde es in irgend einem Teile des Buches an der schuldigen Ehrfurcht fehlen lassen, so würde es sich nirgends so häßlich ausnehmen wie in diesem Traktate. Hier handle ich ja vom Adel und muß mich deshalb edel und nicht gemein aufführen. Zuerst werde ich den Beweis erbringen, daß ich mich nicht gegen die Autorität des Philosophen wende, und dann zeigen, daß dies ebensowenig gegenüber der kaiserlichen Majestät geschieht.

In den Worten des Philosophen: „Was die Mehrzahl als Überzeugung festhält, kann unmöglich ganz falsch sein", ist meiner Ansicht nach nicht von einem äußeren, den Sinneseindrücken entnommenen Urteile die Rede, sondern von einer inneren, aus der Vernunft stammenden Überzeugung; denn bei den meisten ist das aus den Sinneseindrücken, besonders allgemeiner Natur, geflossene Urteil häufig falsch, weil der Sinn selbst eine Täuschung erfährt. So wissen wir, daß die meisten den Durchmesser der Sonne in der Größe eines Fußes ansetzen; das ist aber ganz falsch. Nach den Untersuchungen

[1] Cicero, De off. I, 28.

und Ergebnissen, welche die Vernunft im Verein mit den Wissenschaften erzielt hat, ist der Durchmesser des Sonnenkörpers $5^1/_2$mal so groß wie derjenige der Erde. Da nun der Durchmesser der Erde 6500 Meilen beträgt, so ist der Durchmesser der Sonne, die dem Augenscheine nur einen Fuß breit scheint, 35750 Meilen. Daraus ergibt sich, daß Aristoteles nicht den Augenschein gemeint haben kann. Da ich aber lediglich gegen diesen Bedenken erhebe, so kämpfe ich gar nicht gegen die Absichten des Philosophen und verletze darum auch nicht die ihm schuldige Ehrerbietung. Daß ich aber nur gegen den Augenschein spreche, ist offenkundig; denn diejenigen, welche solche Urteile aufstellen, tun dies nur auf Grund von Sinneseindrücken, die ihnen der Zufall bringt und wieder nehmen kann. Weil sie aber Verwandtschaften und hohe Ehebündnisse schließen sehen, weil sie herrliche Gebäude, große Besitzungen, hohe Herrschaften sehen, sind sie der Meinung, darin liegen die Ursachen des Adels, ja das sei der Adel selbst. Würden sie nach dem vernünftigen Eindruck urteilen, müßten sie das Gegenteil sagen, daß der Adel solche Dinge erst hervorbringt, wie wir weiter unten in diesem Traktate zeigen werden.

Wie ich also offensichtlich mit meiner Kritik nicht gegen die Autorität des Philosophen verstoße, so verfehle ich mich auch nicht gegen die dem Kaiser schuldige Ehrfurcht. Auch das will ich beweisen. Ein Redner muß, wenn er Gegner vor sich hat, in seinen Worten vorsichtig sein, um dem Gegner keinen Stoff zur Trübung der Wahrheit zu liefern. Darum darf auch ich mich, der ich angesichts so vieler Gegner in diesem Traktat meinen Standpunkt vertrete, nicht kurz fassen. Wenn also meine Abschweifungen lang werden, soll sich keiner darüber wundern. Zum Beweise, daß ich gegen die Majestät des Imperiums mich keineswegs unehrerbietig betrage, will ich das Wesen der Ehrerbietung darlegen. Ehrerbietung ist nichts anderes als das Bekenntnis schuldiger Unterwürfigkeit durch ein äußeres Zeichen. Damit ergibt sich der Unterschied zwischen dem Unehrerbietigen und Nichtehrerbietigen. Unehr-

ehrerbietig ist eine sogenannte Privation, nichtehrerbietig ist eine Negation[1]. Die Unehrerbietigkeit besteht in der Verweigerung der schuldigen Unterwerfung durch ein offenkundiges Zeichen. Das Nichtehrerbietigsein ist eine Unterlassung der schuldigen Unterwerfung[2]. Man kann einer Sache in doppelter Weise aus dem Wege gehen. Man kann unter Verletzung der Wahrheit etwas ableugnen, wenn man das pflichtmäßige Bekenntnis nicht ablegt. Das nennt man im eigentlichen Sinne „leugnen". In einem andern Falle kann man ohne Verletzung der Wahrheit etwas ableugnen, wenn man das, was nicht der Fall ist, nicht zugibt. Das heißt im eigentlichen Sinne „verneinen"; z. B. leugnen, daß der Mensch ganz sterblich sei, ist eigentlich gesprochen ein „Verneinen". Wenn ich die Ehrerbietung vor dem Kaisertum unterlasse, bin ich nicht unehrerbietig, sondern nichtehrerbietig. Denn ich verfehle mich nicht gegen die Ehrerbietung, weil ich diese nicht verletze. So ist das Nichtmehrleben kein Verstoß gegen das Leben, wohl aber ist es der Tod, denn er ist des Lebens Beraubung. Darum ist das Wort „Tod" nicht gleichbedeutend mit „nicht leben"; denn dies letztere gilt von den Steinen. Der Tod ist aber seinem Begriffe nach Beraubung, und diese kann nur an einem Träger des beraubten Zustandes stattfinden. Die Steine aber sind nicht Träger des Lebens, weshalb man bei ihnen nicht von Tod, sondern von Nichtleben sprechen muß. In ähnlicher Weise liegt für mich im vorliegenden Fall kein Grund vor, dem Imperium die schuldige Ehrerbietung zu erweisen, und wenn ich mir eine Kritik erlaube, so bin ich nicht unehrerbietig, sondern unterlasse die Ehrerbietung, worin keine Erfrechung und keine tadelnswerte Handlung liegt. Aber eine Vermessenheit wäre es, ehrerbietig zu sein, wofern überhaupt davon noch die Rede sein könnte, wenn man dadurch in eine größere und wirkliche

---

[1] Privatio und Negatio. Dante bezieht sich auf das konträre und kontradiktorische Gegenteil.

[2] Die Textkonjektur bei Moore ergibt sich von selbst.

Unehrerbietigkeit gegen die Natur und gegen die Wahrheit, wie es klar werden wird, fallen würde. Vor einem solchen Irrtum hütete sich der Meister der Philosophen, Aristoteles, wenn er eingangs der Ethik sagt: „Wenn zwei Freunde da sind und der eine von ihnen heißt Wahrheit, so muß man sich an die Wahrheit halten.“ [1] Da ich nun wirklich gesagt habe, daß ich nichtehrerbietig sei, die Ehrerbietung verweigere, ja die nichtschuldige Unterwerfung durch ein offenkundiges Zeichen ablehne, so ist noch zu beachten, was dieses Verweigern und Nichtzugestehen heißen soll. Es soll klar werden, daß ich im vorliegenden Falle der kaiserlichen Majestät pflichtgemäß gar nicht unterworfen bin. Diese Untersuchung wird eingehend sein müssen, darum will ich sie in einem eigenen Kapitel unmittelbar folgen lassen.

Kapitel 9.

Soll die Tatsache einleuchten, daß ich im vorliegenden Falle, in der Kritik oder Anerkennung einer kaiserlichen Ansicht, nicht zur Unterwürfigkeit verpflichtet bin, muß ich an das erinnern, was im vierten Kapitel dieses Traktates über das kaiserliche Amt gesagt wurde: Zur Vollkommenheit des menschlichen Lebens sei die kaiserliche Autorität erfunden worden. Sie sei es, die alle unsere Handlungen nach der Gerechtigkeit regelt und regiert. Ihre Jurisdiktion erstrecke sich so weit, als unsere Handlungen reichen, darüber hinaus aber nicht. Wie aber jeder menschliche Beruf und jedes Amt vom kaiserlichen in seinen Grenzen umschrieben wird, so ist dieses von Gott in bestimmte Grenzen eingeschlossen. Es darf nicht wundernehmen, daß wir die Aufgabe und Kraft der Natur in allen ihren Tätigkeiten beschränkt finden. Fassen wir die Natur in ihrer Gesamtheit ins Auge, so reicht ihre Gerichtsbarkeit so weit, als Welt, Himmel und Erde sich ausdehnen. Die Welt hat aber eine bestimmte Grenze,

[1] Arist., Eth. I 6, 1096 a.

wie im dritten Buche der Physik und im ersten „von Himmel und Erde" bewiesen ist[1]. Darum erreicht die Jurisdiktion der Gesamtnatur an einem bestimmten Punkte ihre Grenze und darum auch die Einzelnatur. Sie begrenzt derjenige, der von nichts eingeschränkt wird, die erste Güte, Gott, der allein mit unendlicher Fassungskraft das Unendliche umfaßt.

Was die Grenzen unserer Handlungen betrifft, so ist zu beachten, daß unsere Handlungen nur die sind, die der Vernunft und dem Willen unterliegen; denn die Verdauungstätigkeit in uns ist z. B. keine menschliche Handlung, sondern ein Naturvorgang[2]. Die Tätigkeit unserer Vernunft läßt sich in vierfacher Hinsicht, die man unterscheiden muß, betrachten. Es gibt Erscheinungen, die sie bloß betrachtet, aber nicht hervorruft, auch gar nicht hervorrufen kann. Derart sind die natürlichen, übernatürlichen und mathematischen Dinge. Dann gibt es Erscheinungen, die sie betrachtet und in eigener Tätigkeit hervorruft; diese heißen Vernunftdinge; derart sind die Sprachkünste. Dann gibt es Erscheinungen, die sie hervorruft und in eine außer ihr liegende Materie senkt; so entstehen die mechanischen Künste. All diese Erscheinungen, deren Betrachtung wohl unserem Willen entspringt, sind an sich doch nicht von unserem Willen abhängig[3]. Wenn wir auch wünschten, daß schwere Körper von Natur aufwärts stiegen, so vermöchten diese es doch nicht, und wenn wir auch wollten, daß ein Syllogismus mit falschen Vordersätzen eine beweiskräftige Wahrheit in sich schlösse, so tut er es doch nicht; und wenn wir auch wollten, daß ein schiefes Haus ebenso fest stünde wie ein gerades, so würde es doch nicht der Fall sein. Solche Erscheinungen können wir eigentlich

---

[1] Arist., Phys. III 1; De coelo et met. I 2. Die Welt reicht bis zum Empyreum.

[2] Actus humani und actus hominis.

[3] Dante wiederholt die Ausführungen Avicennas (Logica I 1): Res autem, quae sunt aut habent esse non ex nostro arbitrio vel opere vel habent esse ex nostro arbitrio et opere.

nicht durchführen, sondern nur erfinden. Für sie hat ein größerer Meister Ordnung und Bestand begründet. Es gibt auch Handlungen im Bereiche des Willens, welche die Vernunft zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht, wie unrecht tun und helfen, in der Schlacht standhalten und fliehen, keusch sein und ausschweifend leben. Über all das herrscht unser Wille. Nach ihnen werden wir gut und böse genannt, weil sie völlig unser Werk sind. So weit unser Wille reicht, so weit erstrecken sich auch unsere Handlungen. Bei all diesen Handlungen kommt es darauf an, die Gerechtigkeit zu bewahren und die Ungerechtigkeit zu fliehen. Jene kann aus zwei Gründen fehlen: weil man sie nicht kennt oder weil man sie nicht befolgen will. Darum ward die geschriebene Vernunft eingeführt, teils um sie bekannt zu machen, teils um sie anzubefehlen. So sagt auch Augustinus: „Wenn die Menschen die Gerechtigkeit kennen würden und sie dann auch befolgten, brauchte man das geschriebene Gesetz nicht.“ [1] Deshalb steht eingangs der alten Digesta: „Das geschriebene Recht ist der Hort des Guten und der Gerechtigkeit.“ [2] Dieses aber niederzuschreiben, kundzutun und anzubefehlen, ist die Aufgabe des höchsten Beamten, des Kaisers, von dem die Rede ist; ihm unterstehen wir insoweit, als der Kreis unserer näher bezeichneten Handlungen reicht; weiter aber nicht. Aus dem gleichen Grunde sind mit Fug und Recht in jedem Gewerbe und Fache Arbeiter und Lehrlinge den Führern und Meistern der betreffenden Gebiete Gehorsam schuldig. Außerhalb dieser Gebiete hört auch der Gehorsam auf, weil auch der Machtbereich nicht mehr da ist. Will man das

---

[1] Anklingende Stellen in den Confessiones.

[2] Den Namen Digesta oder *Πανδέκται* führt der Hauptteil des Gesetzeswerkes Justinians, des Corpus iuris civilis. Dante gebraucht den Singular digesto. In conceptione digestorum: Cum itaque nihil tam studiosum in omnibus rebus invenitur quam legum auctoritas, quae et divinas et humanas res bene disponit et omnem iniquitatem expellit.

Amt des Kaisers in einem Bilde darstellen, so kann man ihn den Reiter des menschlichen Willens heißen[1]. Wie ein Pferd ohne Reiter durch die Flur geht, ist offenkundig, ganz besonders im unglücklichen Italien, wo keiner sich anschickt, die Zügel der Regierung in die Hand zu nehmen[2].

Ferner muß, je enger irgend eine Sache einem Gewerbe oder Berufe zufällt, auch die Unterordnung unter diese erfolgen. Ist die Ursache eine vielfältige, so ist es auch die Wirkung. Es gibt Gewerbe, denen gegenüber die Natur lediglich Werkzeug ist. So verhält es sich mit dem Rudern, wo der Antrieb, die natürliche Bewegung Mittel zum Zwecke ist. So verhält es sich beim Dreschen des Getreides; hier verwertet das Gewerbe die Frucht der Wärme, also eine natürliche Qualität. In allen diesen Dingen hat das erste Wort der Kenner und Lehrer des betreffenden Gewerbes. Dann aber gibt es Gewerbe, die mehr von der Natur abhängig sind. Darum haben sie weniger den Charakter von Gewerben, und die Betreffenden sind weniger ihrem Herrn untertan. So verhält es sich beim Säen. Hier heißt es abwarten, was die Natur im Sinne hat. So verhält es sich bei der Ausfahrt aus dem Hafen. Hier heißt es, die natürliche Beschaffenheit des Wetters abwarten. Daher finden wir auch in solchen Fällen häufig eine Spannung und sehen den Höheren beim Untergebenen sich Rats erholen. Andere Dinge gibt es, die zwar nicht zu einem Gewerbe gehören, aber doch mit einem solchen in Beziehung zu stehen scheinen. Hierin läßt man sich oft irreführen, und doch sind auf diesem Gebiete die Lernenden dem Lehrherrn oder Meister keinen Gehorsam schuldig und auch nicht gehalten, ihm, soweit es ihr Gewerbe betrifft, Glauben zu schenken. So scheint die Fischerei mit der Schiffahrt verwandt zu sein, und die Kenntnis der Pflanzenkräfte scheint mit der Landwirtschaft

---

[1] Il cavalcatore della umana volontà.

[2] Kein Kaiser schickt sich an, das zügellose Roß zu reiten. Dieser Vergleich kehrt in der „Göttlichen Komödie“ oft wieder.

in Beziehung zu stehen. Und doch stehen sie nicht unter einer Regel, denn das Fischen gehört zum Jagdwesen und seinen Regeln. Die Kenntnis der Pflanzenkräfte fällt unter die Medizin oder unter eine noch edlere Wissenschaft[1].

In ähnlicher Weise gelten diese Ausführungen über die verschiedenen Gewerbe auch vom Berufe des Kaisers. Hier gibt es Regeln, die ganz in sein Amt einschlagen, so die Gesetze für die Ehen, die Diener, die Soldaten und die Nachfolger in Amt und Würden. In all dem unterstehen wir ohne Zweifel und Bedenken dem Kaiser. Andere Gesetze gibt es, die gleichsam nur von der Natur abgelesen sind, so über die Einsetzung in Ämter nach entsprechendem Lebensalter. Hierin schulden wir nicht völlige Unterwerfung. Andere Gesetze gibt es, die nur dem Scheine nach eine Beziehung zum kaiserlichen Amte haben; hier verfällt derjenige einem Irrtum, der das kaiserliche Urteil in einer solchen Sache für zuständig erklärt. Über das Wesen und die Dauer des Mannesalters hat kein kaiserlicher Ausspruch als solcher etwas zu bestimmen. Hierin soll man Gott geben, was Gottes ist. Darum konnte der Kaiser Nero weder Glauben noch Zustimmung fordern mit seiner Behauptung, daß das Mannesalter in der Schönheit und Stärke des Körpers beruhe, wohl aber derjenige, der es den Höhepunkt eines natürlichen, d. h. philosophischen, Lebens nannte. Daher ist es klar, daß die Definition des Adels nicht unter den Beruf des Kaisers fällt; wenn das aber der Fall ist, so sind wir in dieser Frage nicht an ihn gebunden und deshalb auch nicht verpflichtet, ihm hierin Ehrfurcht zu erweisen. Das ist auch der Zweck unserer Untersuchung gewesen. Darum kann ich auch mit vollem Recht und frischem Mute allen falschen Ansichten in dieser Frage zu Leibe rücken und sie zu Boden strecken, damit die allein richtige durch meinen Sieg im Geiste derer das Feld behaupte, denen zuliebe dieses Licht kraftvoll leuchten soll

---

[1] Dante wiederholt die aristotelischen Ausführungen in Met. *A* I über das Verhältnis des Theoretikers zum Praktiker.

Kapitel 10.

Nachdem ich die fremden Ansichten in der Adelsfrage behandelt und den Beweis erbracht habe, daß ich mit vollem Rechte ihre Kritik wagen dürfe, muß ich mich an jenen Teil der Kanzone wenden, der die folgende Ansicht abweist:

Wer definiert: „Der Mensch ist Holz nur, das beseelet."

Zwar findet sich in dem kaiserlichen Ausspruch, wenn auch mangelhaft, in dem einen Teil, wo er von den schönen Sitten spricht, eine Anspielung auf die Sitten des Adels. Hiergegen richtet sich meine Kritik nicht, wohl aber gegen die andere Bestimmung, die mit dem Wesen des Adels gar nichts zu tun hat. Mit der Bestimmung „althergebrachter Reichtum" scheint ein doppeltes gesagt zu sein: Alter und Reichtum. Beide haben mit dem Adel, wie gesagt, nichts zu tun, wie sich auch zeigen wird. Damit ergeben sich auch für die Kritik zwei Teile. Im ersten handelt es sich darum, ob der Reichtum, im zweiten, ob die Zeit den Adel begründen könnte. Der zweite Teil hebt mit den Worten an:

Unadelig kann niemals adlig werden.

Mit der Widerlegung der ersten Behauptung ist nicht bloß die Ansicht des Kaisers in der Reichtumsfrage abgetan, sondern auch die Meinung des großen Haufens, der den Adel nur aus dem Reichtum entstanden wissen will. Dieser erste Teil zerfällt in zwei Unterabteilungen: Zuerst wird der Kaiser in der Adelsfrage des Irrtums bezichtigt; dann wird hierfür der Beweis erbracht mit den Worten, deren Anfang lautet:

Denn Reichtum kann, so wie er glaubt,
Nicht Adel geben und nicht nehmen.

Wer also Menschen für lebendiges Holz erklärt, sagt fürs erste Unwahres und Falsches, sofern er überhaupt von Holz redet, dann drückt er sich auch ungenügend aus, sofern er

nur belebt und nicht vernunftbegabt sagt; denn dadurch unterscheidet sich der Mensch vom Tiere. Ich bemerkte nun, daß sich einer solch irrigen Definition ein Mann schuldig machte, der auf dem Kaiserthrone saß; ich sagte nicht, er als Kaiser, sondern ein Mann, der Kaiser war. Damit wollte ich, wie gesagt, andeuten, daß eine solche Angelegenheit mit dem kaiserlichen Amte nichts zu tun hat. Ich schreibe ihm aber auch darin einen Irrtum zu, daß er als die Grundlage für den Adel alten Besitz nannte und dazu noch in mangelhafter Form oder Unterscheidung von feinen Sitten sprach, mit denen durchaus nicht jede Tugend des Adels ausgedrückt ist, sondern nur ein kleiner Teil, wie es sich zeigen wird. Übrigens ist zu beachten, daß der Kaiser, wenn auch der Text dies nicht näher berührt, nicht bloß in den Teilen der Definition irre ging, sondern auch im Modus der Definition. Man sagt zwar von ihm, daß er ein Meister der Logik und ein großer Gelehrter war [1]. Denn die Definition des Adels sollte eher von den Wirkungen als dem Prinzip ausgehen, zumal da es den Anschein hat, als ließe sich das Prinzip des Adels nicht a priori, sondern erst a posteriori ausmachen. Dann aber führe ich den Beweis, daß Reichtümer nicht den Grund zum Adel legen können, da sie niedrig sind; aber sie können ihn auch nicht nehmen, weil der Adel mit ihnen gar nichts zu schaffen hat. Die Niedrigkeit des Reichtums beweise ich durch den Hinweis auf einen sehr großen und offenkundigen Mangel. Darum beginne ich mit den Worten:

Der Reichtum ist gemein und unvollkommen.

Den Schluß bildet die Überzeugung, daß ein gerader Sinn durch den Wechsel des Reichtums sich nicht beugen läßt,

---

[1] Kaiser Friedrich II. wird von Dante, obwohl er ihn als Ketzer und Leugner der Unsterblichkeit in die Feuerstadt der Hölle verweist, immer mit Ehrfurcht behandelt. Der Kaiser war selbst Dichter und Schriftsteller; sein Umgang mit den arabischen Philosophen ist bekannt und auch legendarisch behandelt worden.

wie gesagt, deswegen, weil Reichtümer mit dem Adel nichts zu tun haben, und darum auch nicht die Einwirkung einer gegenseitigen Verbindung vorliegt. Nach Aristoteles aber muß ein jedes Ding, das ein anderes hervorbringt, dem Sein nach bereits vollkommen das andere sein. Darum heißt es im siebten Buche der Metaphysik: „Soll ein Ding aus einem andern entstehen, so geht es so aus ihm hervor, daß es in jenem andern das Sein hat." [1] Desgleichen, wenn etwas zu Grunde geht, geht es so zu Grunde, daß eine Veränderung an ihm stattfindet. Was sich aber verändert, muß mit der Veränderung verbunden sein. So steht es beim Philosophen im siebten Buche der Physik und im ersten Buche von der „Entstehung" [2]. So viel vorausgesetzt, sage ich weiterhin, daß Reichtümer, wie andere es behaupten, keinen Adel begründen können. Um den Abstand zwischen beiden recht groß zu machen, betone ich, daß sie nicht einmal den Adel demjenigen nehmen können, der ihn hat. Geben können sie ihn nicht, weil sie von Natur gemein sind, und eben wegen dieser Gemeinheit stehen sie zum Adel im Gegensatz. Diese Gemeinheit steht als Entartung dem Adel gegenüber; der Gegensatz ist aber nicht der Schöpfer des andern, und aus dem angegebenen Grunde kann er es auch nicht sein. Der Text des Liedes deutet dies kurz an mit den Worten:

> Nur der vermag ein Bild zu malen,
> Der seine Form im Geiste trägt.

Denn kein Maler könnte irgend eine Figur zeichnen, wenn er nicht zuvor in Gedanken die Figur so machte, wie sie sein muß. Der Reichtum kann aber auch den Adel nie nehmen, denn er steht weit ab von ihm. Und aus dem angeführten Grunde muß das, was ein Ding verändert oder zerstört, mit ihm verbunden sein. Darum füge ich die Worte bei:

> Auch beugt den hohen Turm kein Fluß,
> Der fern von ihm im Bette läuft.

---

[1] Arist., Met. VII 7, 1032 a.

[2] Ders., Phys. VII 2, 243 a; De gener. et corrupt. I 2, 317 a.

Das soll den Ausführungen entsprechend heißen, daß Reichtümer den Adel nicht aufheben können; denn jener Adel gleicht einem aufrechtstehenden Turme, die Reichtümer aber einem von fernher laufenden Flusse.

Kapitel 11.

Es erübrigt noch der Beweis, daß die Reichtümer niedriger Herkunft sind und weit ab von und unter dem Adel stehen. Zu diesem Behufe bedarf es noch der Betrachtung einiger kleinen Äußerungen des Textes. Danach wird meine Behandlung einleuchten, daß Reichtümer gemein sind und mit dem Adel nichts zu schaffen haben. Damit werden auch meine Äußerungen gegen den Reichtum vollberechtigt erscheinen.

Gemein und unvollkommen sind sie.

Der geringe Wert einer Sache leitet sich von ihrer Unvollkommenheit ab, der erhabene Wert aus ihrer Vollkommenheit. So weit also eine Sache vollkommen ist, so weit ist sie ihrer Natur nach edel; insoweit sie unvollkommen ist, insoweit ist sie auch geringen Wertes. Wenn also der Reichtum unvollkommen ist, ergibt sich auch seine Niedrigkeit. Diese Unvollkommenheit schildert der Text:

> Die ihn gesammelt, zeigen dies,
> Nicht Ruhe gibt er, sondern noch mehr Sorge.

Damit wird nicht bloß die Unvollkommenheit der Reichtümer gekennzeichnet, sondern auch ihre ganz ungenügende Beschaffenheit, darum auch ihr geringer Wert. Dafür gibt auch Lukan einen Beweis, wenn er sie anredet: „Ohne Kampf gehen Gesetze zu Grunde; ihr Reichtümer aber, das mindeste Erdengeschöpf, erreget die Schlacht.“ [1] Ihre Unvollkommenheit hängt ihnen nach dreifacher Richtung an: Unbesonnen ist ihre Entstehung, gefahrbringend ihr Wachstum, schädlich ihr Besitz. Zuvor muß ich einem möglichen Zweifel begegnen.

[1] Lucan., Phars. III 119.

Sofern Gold und Edelsteine vollkommen Form und Wirklichkeit in ihrem Sein haben, scheinen sie nicht unvollkommen zu sein. Gewiß, was ihr Sein an sich betrifft, so sind sie vollkommen und sind keine Reichtümer, sondern Gold und Edelgestein. Soweit sie aber in menschlichen Besitz übergehen, sind sie Reichtümer und darum voll Unvollkommenheit. Es ist durchaus nicht unmöglich, daß eine Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten vollkommen und unvollkommen ist.

Ihre Unvollkommenheit zeigt sich also in erster Linie in der Planlosigkeit ihres Entstehens. Nie sieht man etwas von einer ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern fast immer Ungleichheit. Darin zeigt sich die eigenartige Wirkung der Unvollkommenheit. Die Art und Weise ihres Kommens läßt sich nach drei Gesichtspunkten einteilen. Entweder kommen sie aus reinem Zufall, ungewollt und unverhofft durch einen ahnungslosen Fund, oder sie entstehen durch einen Glücksfall, der durch einen Rechtsgrund unterstützt ist, wie durch Testament oder durch gegenseitige Nachfolge, oder durch glückliche Berechnung, sei es durch erlaubten oder unerlaubten Gewinn, durch erlaubten, wenn er durch Handel und Gewerbe und Dienstleistung entstanden ist, unerlaubt, wenn er durch Raub und Diebstahl erbeutet ist. In allen drei Fällen zeigt sich jedoch die genannte Ungerechtigkeit; denn in den meisten Fällen stoßen die Schlechten viel eher auf verborgene Reichtümer und ziehen sie an das Tageslicht als die Guten. Das ist allgemein bekannt und bedarf keines Beweises. Ich selbst sah an den Abhängen eines Berges in Toskana, des sog. Falterona, den Platz, an dem der gemeinste Bauer der ganzen Gegend beim Graben mehr als einen Scheffel Santélenen vom feinsten Silber fand, die vielleicht mehr als 1000 Jahre auf ihn gewartet hatten[1]. Um diese Ungerechtigkeit zu zeichnen, sagt Aristoteles: „Je mehr der Mensch dem Verstande sich

[1] Santélena wurde zu Dantes Zeiten eine Silbermünze genannt; vielleicht hatte sie ihren Namen von der Insel, auf der sie geschlagen wurde (vgl. Toynbee, Dante Studies and Researches 241).

unterwirft, desto weniger hat er Glück."[1] Auch kommen meiner Ansicht nach Schlechte viel eher als Gute zu Erbschaften, die teils für sie bestimmt sind, teils so ihnen zufallen. Hierfür will ich gar keine Beispiele anführen. Ein jeder mag in seiner Nachbarschaft sich umschauen, und er wird das sehen, was ich verschweige, um keinen bloßzustellen. Wollte Gott, daß jener Provenzale mit seinem Wunsche recht hätte: „Wer nicht die Tugend als Erbschaft besitzt, soll auch nicht Hab und Gut sein eigen nennen!"[2] Öfter als den Guten fallen gerade den Schlechten die Vorteile zu. Mit Unerlaubtem wollen die Guten nichts zu schaffen haben. Und welcher gute Mensch wird je mit Gewalt und Trug einen Vorteil sich zu erringen suchen? Unmöglich irgend einer; denn schon durch die Wahl des unerlaubten Unternehmens würde er nicht mehr gut sein. Auch erlaubte Gewinne verlieren sich nur sehr selten zu den Guten. Hierzu ist eine große Geschäftigkeit erforderlich, und diese verwendet der Gute lieber auf höhere Dinge; darum ist er nur selten hinreichend auch hinter dem erlaubten Gewinne her. So haben also offenbar die Reichtümer nach jeder Hinsicht eine ungerechte Herkunft; darum nannte sie auch unser Herr ungerecht: „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Gelde!"[3] Damit wollte er alle zu eifriger Wohltätigkeit anspornen, die Freunde schafft. Welch schönen Tausch macht derjenige, der von diesen ganz unvollkommenen Dingen hergibt, um damit vollkommene Dinge, wie die Herzen tüchtiger Menschen, einzutauschen! Diesen Tausch kann man täglich machen. Gewiß ist diese Art von Handel andern gegenüber ganz neu. Man glaubt, nur einen Menschen durch eine Wohltat sich erworben zu

---

[1] Ähnlich lautende Stellen finden sich bei Aristoteles; allein der sprichwörtliche Charakter der Äußerung scheint auf ein mittelalterliches Florilegium hinzuweisen. Bei Aristoteles findet sie sich nicht (vgl. Moore, Studies in Dante I 153).

[2] Wahrscheinlich in einem provenzalischen Gedicht.

[3] Lk 16, 9.

haben, und Tausende und Abertausende hat man dadurch gewonnen. Wer hat nicht Alexander wegen seiner königlichen Wohltaten ins Herz geschlossen? Wer schwärmt nicht für den guten König von Kastilien [1], für Saladin [2], für den guten Markgrafen von Montferrat [3] oder für den guten Grafen von Toulouse [4], für Beltram von Bornio [5], für Galasso von Montefeltro [6], so oft man ihre Schenkungen nennt? Gewiß nicht bloß solche, die bereitwilligst das gleiche tun würden, sondern auch jene, die eher sterben würden, als dazu sich herbeizulassen, haben Liebe für deren Andenken.

Kapitel 12.

Die Unvollkommenheit der Reichtümer zeigt sich, wie gesagt, nicht bloß in der Planlosigkeit ihres Entstehens, sondern auch in der Gefährlichkeit ihres Anwachsens. Hierin offenbart sich am meisten ihre Mangelhaftigkeit; darum steht auch im Gedichte, daß sie, soviel man ihrer auch anhäuft, keine Ruhe geben, sondern immer Durst nach mehr und die Leute noch ärmer und unzufriedener machen. Mangelhafte Dinge können sich so geben, daß beim ersten Anblicke ihre Mängel gar nicht zum Vorschein kommen, sondern ihre Unvollkommenheit

---

[1] Der gute König von Kastilien scheint Alfons X. der Weise zu sein (1252—1284).

[2] Sultan Saladin, der im Mittelalter und bei Dante (Inf. IV 139) großes Ansehen genoß.

[3] Markgraf Wilhelm VII., mit dem Beinamen Spadalunga (1254—1292). Er war kaiserlicher Vikar in Italien. Dante versetzt ihn in das Blumental (Purg. VII 134).

[4] Graf Raimund von Toulouse.

[5] Bertran de Born, der berühmte Trobador, den Dante hier wegen seiner Freigebigkeit lobt, als Zwietrachtstifter aber in die Hölle (XXVIII 134) weist. Eine bewunderungswürdige Gerechtigkeit gegenüber dem naturwahrsten aller provenzalischen Sänger.

[6] Anscheinend ein freigebiger Ahne des Guido und Buonconte da Montefeltro.

sich unter der Maske der Vollkommenheit verbirgt; anderseits können sie dieselben offen zur Schau tragen, so daß man beim ersten Blicke ihre Unvollkommenheit entdeckt. Zweifellos sind aber die Gegenstände, die ihre Fehler verbergen, viel gefährlicher; denn vor ihnen kann man sich häufig nicht in acht nehmen, wie bei einem Verräter, der uns ins Angesicht sich als Freund ausgibt, um so das Vertrauen sich zu erringen und unter dem Deckmantel der Freundschaft seinen Charakter als Feind zu verbergen. Aus dem gleichen Grund sind auch die Reichtümer bei ihrem Anwachsen gefährlich und unvollkommen. Sie halten das nicht, was sie versprechen, ja bringen das Gegenteil. Als falsche Verräter stellen die Reichtümer immer in Aussicht, wenn sie in genügender Zahl beisammen sind, denjenigen, der sie zusammengescharrt, vollauf zu befriedigen. Auf diese Weise verlocken sie den menschlichen Willen zum Laster der Habsucht. Darum nennt sie auch Boethius in seiner Trostschrift gefährlich: „Wehe, wer war der erste, der die Lasten des verborgenen Goldes und die Steine, die sich im Verstecke halten wollten, diese kostbaren Gefahren, ans Licht zog?“ [1] Als falsche Verräterinnen versprachen sie, allen Durst und alles Verlangen zu beheben und Sättigung und Befriedigung zu verleihen. So machen sie es anfangs jedermann, und in gewissem Sinne stärken sie noch dieses Versprechen durch einen Teil ihres Anwachsens. Wenn sie aber zusammengescharrt sind, ist ihre Gabe statt Befriedigung und Ruhe unerträglicher Durst für die fiebernde Brust. Statt Genügsamkeit setzen sie ein neues Ziel, eine größere Menge, zum Verlangen; zu allem Erwerbe hin also Furcht und große Besorgnis. Also nicht Ruhe verleihen sie, sondern noch mehr Sorge, die vorher ohne sie nicht vorhanden war. Darum verflucht Tullius im Buche „Paradoxa“ die Reichtümer [2]: „Zu keiner Zeit war ich der festen Überzeugung, daß der Leute Geld, ihre prächtigen Häuser, ihre

[1] Boethius, De cons. II, vers. 11.

[2] Paradoxa I 6.

Reichtümer, ihre Herrlichkeit, ja nicht einmal ihre Freuden, an denen sie so sehr hängen, unter die guten und wünschenswerten Dinge gerechnet werden können. Ich sah ja die Leute im Überflusse gerade nach dem hauptsächlich sich sehnen, woran sie Überfluß hatten; denn nie läßt sich der Durst der Begierlichkeit stillen oder befriedigen. Aber ihre Qual liegt nicht bloß darin, daß sie immer nach dem Wachstum ihres Besitzes lechzen, die Furcht, sie zu verlieren, peinigt sie." All das hat Tullius im genannten Buche ausgesprochen. Ein noch besseres Zeugnis für die Unvollkommenheit der Reichtümer liefert Boethius in seiner Trostschrift: „Wenn die Göttin des Reichtums austeilte so zahlreich wie der Sand am sturmgepeitschten Meere oder wie die strahlenden Sterne, die Menschheit würde doch nicht zu weinen aufhören."[1] Wer noch mehr zum Beweise hierfür wünscht, lasse unbeachtet, was Salomo und sein Vater gegen die Reichtümer sagen, was Seneka besonders in seinem Schreiben an Lucilius, was Horaz, was Juvenal, was jeder Schriftsteller und Dichter, ja auch die göttliche untrügliche Schrift gegen diese falschen Buhlerinnen sagt, die aller Fehler voll sind, er vergegenwärtige sich ganz allein, um einen Augenschein zu haben, das Leben derer, die hinter den Reichtümern herjagen, ob sie sicher leben unter ihren angesammelten Schätzen, wie sie vergnügt sind und wie sie Ruhe haben. Was anders gefährdet und vernichtet tagtäglich die Städte, die Landschaften, die einzelnen Menschen so sehr wie das immer neue Zusammenscharren von Hab und Gut? Dieses ewige Zusammenraffen schafft immer neue Wünsche, die ohne Unrecht sich nicht befriedigen lassen. Und wonach trachten kanonisches und bürgerliches Recht mehr, als heilend einzugreifen und der Gier nach Reichtümern zu steuern? Gewiß, das eine wie das andere Recht sagt es dem, der ihre Einleitungen liest. Wie klar, wie sonnenklar ist es, daß die Reichtümer in ihrem Wachstum ihre ganze Unvollkommenheit verraten, da sie nur Unvoll-

[1] De cons. II 2.

kommenheit verbreiten, wenn sie beisammen sind. Das ist es, was das Lied besagen will[1].

Freilich entsteht hier eine Frage, die näher behandelt und beantwortet sein will. Es könnte einer, der der Wahrheit aus dem Wege gehen möchte, sagen: Wenn die Reichtümer deshalb unvollkommen und niedrig sind, weil mit ihrem Wachstum auch das Verlangen wächst, so gilt dies in gleicher Weise von der Wissenschaft; denn je mehr einer von ihr erwirbt, desto größer wird ihm das Verlangen nach ihr. Darum hat Seneka den Ausspruch getan: „Wenn ich schon einen Fuß im Grabe hätte, so möchte ich immer noch lernen.“[2] Allein es ist nicht wahr, daß die Wissenschaft wegen Unvollkommenheit an Wert verliere. Die Widerlegung im folgenden wird zeigen, daß die sich steigernde Sehnsucht der Wissenschaft nichts an ihrem Werte nimmt. Daß sie vollkommen ist, sagt der Philosoph im sechsten Buche der Ethik: „Wissenschaft ist die vollkommene Einsicht in bestimmte Dinge.“[3] Auf diese Frage läßt sich eine kurze Antwort geben. Zuvor aber ist zu untersuchen, ob in der Erwerbung der Wissenschaft das Verlangen sich in der Weise steigert, wie der Einwurf es annimmt, und ob meine Behauptung begründet ist, daß nicht bloß bei Erwerbung von Wissenschaft und Reichtum, sondern überhaupt bei jeder Erwerbung das menschliche Verlangen sich steigert, wenn auch in verschiedener Weise. Der Grund hierfür ist folgender. Das höchste Verlangen, das zugleich von der Natur eingepflanzt ist, besteht in jedem Dinge darin, zu seinem Prinzip zurückzukehren. Gott aber ist das Prinzip unserer Seelen und hat sie nach seinem Bilde erschaffen, wie geschrieben steht: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis!“[4] Zu ihm heim-

---

[1] Die auri sacra fames ist das von Dante am meisten gebrandmarkte Laster.

[2] Seneka (Epist. 76) sagt wohl ähnliches, bringt aber nicht die ausgeprägte Sentenz (vgl. Moore, Studies in Dante 288).

[3] Arist., Eth. VI 3, 1139 b. [4] Gn 1, 26.

zukehren, strebt die Seele am meisten an. Und wie ein Pilgrim, der auf unbekannter Straße einherschreitet und jedes Haus, das er aus weiter Ferne sieht, für eine Herberge hält und sein Vertrauen, wenn er sich getäuscht sieht, auf ein anderes setzt und so von Haus zu Haus pilgert, bis er zur Herberge kommt, so richtet auch unsere Seele, sobald sie auf den neuen und noch nie betretenen Pfad dieses Lebens kommt, sofort ihre Augen nach ihrem Endziel, auf das höchste Gut. Dieses höchste Gut glaubt sie in allen Dingen, an denen sie etwas Gutes sieht, zu finden. Weil aber ihre Erkenntnis anfänglich unvollkommen ist und Erfahrung und Belehrung ihr abgeht, scheinen ihr kleine Güter groß zu sein, und auf diese richtet sich zuerst ihre Sehnsucht. Darum sehen wir kleine Kinder mit Vorliebe die Hand nach einem Apfel ausstrecken, sind sie weiter fortgeschritten, einen Vogel verlangen; dann schöne Kleider, ein Pferd, ein Weib, dann kleinen Reichtum, darauf großen und schließlich unermeßlichen. Das kommt davon her, weil der Mensch in all diesen Dingen das nicht findet, was er sucht, und darum glaubt er es irgendwo anders zu finden. Daraus ergibt sich die Erscheinung, daß die Gegenstände unserer Sehnsucht vor den Augen unseres Geistes in Form einer Pyramide stehen, wo das Kleinste alles beherrscht und Gott, die höchste Spitze alles Wünschenswerten, gleichsam von allem die Grundlage ist. Geht man von der Spitze der Pyramide herunter zur Basis, so begegnet man immer größeren Wünschen. Das ist der Grund, warum beim Erwerben ein Wunsch den andern an Größe überbietet. Allerdings geht der richtige Weg durch Irrtum häufig verloren, wie es mit den Straßen dieser Welt zu gehen pflegt. So wie es aber von einer Stadt zur andern notwendig nur einen besten und geradesten Weg gibt und einen andern, der immer von ihr wegführt, d. h. nach der entgegengesetzten Richtung geht, und viele andere, die mehr oder weniger von ihm abführen oder ihm sich nähern, so gibt es auch im menschlichen Leben viele Wege, unter denen der eine ganz der wahre, der andere ganz der falsche ist, andere mehr oder weniger falsch oder

wahr. Und wie wir die Erfahrung machen, daß der geradeste Weg zur Stadt unsern Wünschen Befriedigung und Ruhe nach der Anstrengung gewährt und der entgegengesetzte Weg dies nicht gewähren kann, so ergeht es uns auch mit unserem Leben. Der gute Wanderer kommt an sein Ziel und ruht aus; wer irre gegangen ist, erreicht nie sein Ziel, sondern schaut mit innerer Seelenunruhe, mit gierigen Augen immer vorwärts. Diese Darstellung entspricht zwar nicht ganz der oben berührten Frage, doch öffnet sie einen Weg zur Antwort, die erkennen läßt, daß nicht ein jeder von unsern Wünschen in der gleichen Weise anwächst[1]. Weil jedoch das vorliegende Kapitel schon ziemlich beträchtlich geworden ist, will ich mich in einem neuen mit dieser Frage beschäftigen, und damit wird die ganze Untersuchung, die sich gegen die Reichtümer wendet, ihren Abschluß finden.

Kapitel 13.

Um die Frage zu beantworten, behaupte ich, daß man bei dem Verlangen nach Wissenschaft von einem Wachsen eigentlich nicht reden kann, obwohl es sich zwar, wie gesagt, ausdehnt. Was wächst, bleibt im Grunde genommen immer ein und dasselbe. Das Verlangen nach Wissenschaft ist aber nicht immer bloß eines, sondern vielgestaltig. Hat das eine sein Ziel erreicht, steigt ein anderes auf. So kann man eigentlich diese Art von Ausdehnung kein Wachsen nennen, sondern eine Stufenfolge vom Kleineren zum Größeren. Wenn ich die Prinzipien der Naturwissenschaft zu verstehen wünsche, so ist dieses Verlangen in dem Augenblicke, da ich sie kenne, unmittelbar auch gestillt und erfüllt. Wenn ich dann den Wunsch habe, jedes einzelne von diesen Prinzipien nach Wesen und Eigenschaft kennen zu lernen, so ist dies ein anderes, neues Verlangen. Dabei wird mir durch das Hinzukommen

[1] Diese schönen Worte lassen augustinische Gedanken wiederklingen.

jenes neuen Wunsches durchaus nicht die Vollkommenheit entrissen, zu der mich jener andere Wunsch geführt hatte. Eine solche Ausdehnung der Wünsche schafft nicht Unvollkommenheit, sondern noch größere Vollkommenheit. Bei den Reichtümern läßt sich jedoch von einem wirklichen Wachstum reden, das immer nur eines ist, wo keine Stufenfolge, kein Ziel und keine Vollkommenheit sich absehen läßt. Man könnte jedoch einwenden, so wie das Verlangen, die Prinzipien der Naturphilosophie kennen zu lernen, ein anderes ist als das Verlangen, ihr Wesen kennen zu lernen, so ist auch die Sehnsucht nach 100 Mark etwas anderes als die nach 1000 Mark. Das ist nicht wahr. Hundert ist ein Teil von Tausend und steht dazu in einem Verhältnis wie der Teil einer Linie zur ganzen, auf der man in einer Bewegung fortschreitet. Hier ist von einer Stufenfolge keine Rede noch auch von einer Vollkommenheit der Bewegung in irgend einem Teile. Die Kenntnis der Prinzipien der Naturphilosophie und die des Wesens jedes einzelnen Prinzips stehen nicht in einem Teilverhältnis zueinander, sondern stehen in einem Verhältnis zueinander wie verschiedene Linien, auf denen man nicht in einer Bewegung vorwärtsschreitet, sondern zuerst die Bewegung der einen zu Ende führt und dann die andere folgen läßt. Damit ist es offenbar, daß die Wissenschaft wegen ihres Verlangens nach Wissen nicht unvollkommen ist, wie man den Reichtümern wegen ihres ewigen Heißhungers es nachsagen muß; denn in der Wissenschaft wird stufenweise ein Verlangen nach dem andern gestillt und befriedigt, bei den Reichtümern ist das nicht der Fall. Damit ist die Frage erledigt, sie hat keine Berechtigung.

Es läßt sich noch ein anderer unberechtigter Einwand machen. Wenn auch bei Erwerbung der Wissenschaft viele Wünsche gestillt werden, so kommt man doch niemals zur Befriedigung des letzten. Das gleicht doch auch der Unvollkommenheit dessen, was nie ein Ende nimmt und doch nur eines bleibt. Der Einwand ist nicht stichhaltig; es ist nicht wahr, daß man nie an ein Ende kommt; denn unsere natür-

lichen Wünsche streben, wie aus den Ausführungen im dritten Traktat erhellt, zu einem bestimmten Ziele hin. Der Trieb nach Wissenschaft ist aber ein natürlicher, so daß er an einem bestimmten Ziel sein Ende erreicht, wenn auch nur wenige wegen schlechter Wanderung ihr Tagewerk vollenden. Wer den Kommentar im dritten Buche „Über die Seele" versteht, ist sich hierüber klar[1]. Darum sagt Aristoteles im zehnten Buche der Ethik im Gegensatz zu dem Dichter Simonides: „Der Mensch muß sich, so gut er kann, den göttlichen Dingen zuwenden."[2] Damit ist angedeutet, daß unsere Anlage nach einem bestimmten Ziele gerichtet ist. Und im ersten Buche der Ethik ist zu lesen: „Ein Philosoph verlangt von den Dingen jenen Grad von Gewißheit, die sie vermöge ihrer Natur geben können."[3] Damit ist gesagt, daß nicht bloß auf der Seite des wißbegierigen Menschen, sondern auch auf seiten des Erkenntnisobjektes bestimmte Grenzen zu beachten sind. Darum sagt auch Paulus: „Trachtet, nicht mehr zu wissen, als zu wissen sich geziemt, alles zu wissen mit Maß!"[4] So mag man die Wissenschaft im allgemeinen oder im einzelnen nehmen, sie gelangt zu einer Vollkommenheit. Die vollkommene Wissenschaft aber besitzt eine edle Vollkommenheit, und in ihrem Verlangen nach Vollkommenheit nimmt sie nicht an Vollkommenheit ab wie die verfluchten Reichtümer.

Diese sind auch für den schädlich, der sie besitzt. Diese dritte Eigenschaft ihrer Unvollkommenheit will ich jetzt kurz darlegen. Aus zwei Gründen kann dieser Besitz zum Verderben werden. Er bringt Unheil und raubt manch Gutes. Unheil stiftet er, weil er auf den Besitzer, der immer auf der

---

[1] Der Kommentator ist Averroes (Ibn Roschd), der von den christlichen Scholastikern viel gefeierte und widerlegte arabische Philosoph. Inf. IV 144: Averrois che il gran commento feo.

[2] Arist., Eth. X 7, 1177 b.

[3] Ders., Eth. I 3, 1094 b; ein von Aristoteles aufgestellter Grundsatz.

[4] Röm 12, 3.

Hut ist, Furcht und Haß ladet. Welch eine Furcht lastet auf dem, der Reichtümer bei sich hat, auf dem Wege, in der Herberge, nicht bloß beim Wachen, auch im Schlafe, weil er immer fürchtet, seine Habe zu verlieren, ja wegen ihr das eigene Leben! Das wissen die bemitleidenswerten Kaufleute sehr gut, die durch die Welt ziehen; denn die Blätter, die der Wind schüttelt, jagen ihnen das Gruseln ein, wenn sie Reichtümer mit sich führen. Und wenn sie keine bei sich haben, wie singen und plaudern sie sorglos auf ihrem Wege und treiben allerlei Kurzweil! Darum sagt der Weise: „Wenn der Wanderer mit leeren Taschen dahinginge, würde er den Räubern ins Gesicht singen.“ [1] Das gleiche sagt Lukan im fünften Buche, wo er die sorgenfreie Armut preist: „O sicherer Reichtum eines armen Lebens, o ihr engen Häuschen mit spärlichem Hausrat, o ihr nicht gewürdigten Reichtümer der Götter, welchen Tempeln, welchen Mauern ist das beschieden, daß man nicht vor Aufregung zitterte, wenn ein Cäsar mit der Hand anklopfte!“ [2] Lukan spielt hier darauf an, daß Cäsar einst in der Nacht an die Hütte des Fischers Amiklas kam, um über das Adriatische Meer zu fahren. Und wie groß ist der Haß, den jeder gegen den Besitzer von Reichtümern hat, sei es aus Neid, sei es, weil er sie ihm zu entreißen sucht! So groß ist er, daß bisweilen der Sohn dem Vater pietätslos nach dem Leben strebt. Hierin haben die Lateiner am Po wie am Tiber ihre schweren und bekannten Erfahrungen gemacht. Darum sagt Boethius im zweiten Buche seiner Trostschrift: „Gewiß, die Habsucht macht die Menschen gehässig.“ [3] Der Besitz der Reichtümer bringt auch um viel Gutes. Wer sie besitzt, kennt keine Freigebigkeit mehr, jene Tugend, die ein so vollkommenes Gut ist, welche die Menschen strahlend und beliebt macht. Freigebig kann nur der sein, der seine Reichtümer nicht im Besitze hält, sondern

---

[1] Boethius, De cons. II.

[2] Lucan., Phars. V 527.

[3] Boethius, De cons. II, pros. 5.

sich ihrer entledigt. Darum betont Boethius am gleichen Orte: „Das Geld ist dann gut, wenn man es in den Besitz anderer übergehen läßt und selbst nicht mehr daran hängt." So ist also die Niedrigkeit der Reichtümer nach allen Richtungen klar geworden. Ein Mensch, der ein richtiges Verlangen und wahre Erkenntnis besitzt, liebt sie niemals. Wenn er dies nicht tut, vereinigt er sich nicht mit ihnen, sondern hält sie sich immer fern, außer insoweit sie zum notwendigen Gebrauche dienen. So sehen wir auch, daß die krumme Linie mit der geraden sich nie verbindet; wo eine Verbindung vorhanden ist, trifft sie nicht Linie und Linie, sondern Punkt und Punkt. Daraus folgt, daß ein Geist, dem gesunder Trieb und wahre Erkenntnis eigen ist, durch ihren Verlust sich nicht erschüttern läßt, wie das Lied an jener Stelle sagt. Aus diesem Grunde vergleicht auch das Lied die Reichtümer mit einem Flusse, der weit ab vom geraden Turm der Vernunft oder des Adels fließt. Darum können auch Reichtümer den Adel dem nicht nehmen, der ihn hat. So also führt die Kanzone den Kampf gegen den Reichtum.

Kapitel 14.

Nachdem die irrtümliche Auffassung, als würden Reichtümer die Grundlage des Adels bilden, abgewiesen wurde, bedarf es noch einer Widerlegung jener Ansicht, welche die Zeit als Ursache des Adels annimmt; das ist ausgedrückt in den Worten uralter Besitz. Die Widerlegung beginnt mit den Worten:

Unadelig kann niemals adlig werden.

Die Widerlegung stützt sich zuerst auf einen Grund, den die Vertreter der irrigen Meinung selbst festhalten. Dann wird zur gründlichen Abfuhr auch dieser Grund als unhaltbar nachgewiesen. Das geschieht mit den Worten:

Als weitre Folge stellt sich diese ein.

Zum Schlusse ergibt sich das Resultat, daß ihr Irrtum ein offenkundiger sei, und daß es an der Zeit sei, der Wahrheit sich zuzuwenden. Dieser Schluß wird mit den Worten eingeleitet:

Und so ergibt sich dem gesunden Denken.

Die irrige Ansicht geht also dahin, daß ein Mensch niedriger Abkunft niemals ein Adeliger werden könne; desgleichen könne der Sohn eines Niedriggebornen nie einen Adeligen sich heißen. Allein ihre Behauptung, daß zum Adel Zeit gehört — es wird ja von uralter Zeit gesprochen —, steht hiermit in Widerspruch. Daß einer im Laufe der Zeit adelig werde, wird ja durch die Behauptung ausgeschlossen, daß nie ein Niedriggeborner, sei es durch Taten oder Zufall, ein Adeliger werden könne, und daß also ein unadeliger Vater nie einen adeligen Sohn haben könne; denn wenn der Sohn eines Unadeligen eben auch unadelig ist und sein Sohn wiederum der Sohn eines Unadeligen wird und unadelig ist, so läßt sich schlechterdings nicht absehen, wo der Adel im Laufe der Zeit beginnen soll. Wollte einer entgegnen, daß der Adel zu der Zeit entstehe, wo man den niedrigen Stand der Ahnen allmählich vergesse, dann verstößt er gegen den obigen eigenen Grundsatz; denn dann findet notwendig ein Übergang vom Nichtadel zum Adel, etwa von Vater auf Sohn, statt. Das geht aber gegen ihre Behauptung.

Gegenüber dem hartnäckigen Standpunkt, daß der Übergang dann stattgefunden habe, als die niedrige Abkunft der Ahnen in Vergessenheit geraten war, muß, wenn auch das Lied nicht davon redet, wenigstens in der Erklärung behandelt werden. Aus dieser Ansicht würden sich vier sehr große Mißstände ergeben; darum kann die Behauptung nicht stichhaltig sein.

Fürs erste würde sich ergeben, daß, je besser die menschliche Natur wäre, um so mißlicher und später der Adel entstünde. Das ist aber unhaltbar; denn es ist Tatsache, daß, je besser eine Sache ist, sie auch Besseres erzeugt. Der Beweis hierfür ist klar: Wenn der vornehme Stand oder, was das gleiche

ist, der Adel aus der Vergeßlichkeit entstünde, so würde er um so schneller entstehen, je vergeßlicher die Menschen wären; denn um so schneller würde dann alles in Vergessenheit geraten. Also, je vergeßlicher die Menschen, um so früher der Adel, und umgekehrt, je mehr Menschen mit gutem Gedächtnis, um so später der Adel.

Fürs zweite ließe sich außer beim Menschen nirgends sonstwo die Unterscheidung zwischen hochgeboren und niedriggeboren machen. Das ist aber nicht haltbar; denn in jeder Art der Dinge können wir ein Bild von Adel und Niedrigkeit entdecken. So sprechen wir häufig von einem edlen Pferd und einem unedlen, von einem edlen Falken und einem unedlen, von einer edlen Perle und einer unedlen. Es ließe sich wirklich diese Unterscheidung nicht mehr machen. Würde infolge der Vergessenheit der niedriggebornen Ahnen der Adel entstehen, so kann da, wo eine niedrige Abkunft bei Vorgängern nicht vorhanden war, auch keine Vergessenheit in Betracht kommen. Die Vergeßlichkeit ist aber eine Verderbnis des Gedächtnisses. Hierin läßt sich jedoch weder bei den Tieren noch bei den Pflanzen und Steinen von einer Tiefe oder Höhe reden, denn sie sind von Natur alle einheitlich ausgerüstet; bei ihnen also kann von einer Entstehung des Adels nicht die Rede sein und auch nicht von niedrigem Stande, sofern hier wie dort von einem Zustande oder einer Beraubung die Rede ist, die an einem und demselben Träger sich finden. Dann aber würde an ihnen kein Unterschied zu bemerken sein. Wollte aber einer erwidern, daß man bei allen Dingen sonst unter Adel ihren inneren Wert versteht, beim Menschen jedoch den in Vergessenheit geratenen niedrigen Stand, so hätte man Lust, auf eine solche viehische Äußerung nicht mit Worten, sondern mit dem Messer zu antworten[1]. Alle andern Dinge sollten ihren Adel aus ihrer inneren Güte herleiten dürfen, für den menschlichen Adel wäre der Entstehungsgrund Vergeßlichkeit.

[1] Non colle parole, ma col coltello a tanta bestialità.

Fürs dritte würde sich die Unmöglichkeit ergeben, daß oft der Erzeugte vor seinem Erzeuger kommen würde. Dies läßt sich folgendermaßen zeigen: Gesetzt den Fall, Gherard von Cammino wäre der Sprosse des niedrigsten Bauern gewesen, der je aus dem Sile oder Cagnano getrunken hatte, und sein Ahne wäre noch nicht in Vergessenheit geraten. Wer würde es wagen, Gherard von Cammino einen niedrigen Menschen zu nennen? Wer würde nicht im Verein mit mir sagen, er sei adelig gewesen? Gewiß keiner, möchte er noch so anmaßend sein; denn er war wahrhaft adelig, und sein Andenken wird immer bleiben. Wenn aber die niedrige Herkunft seines Ahnen nicht in Vergessenheit geraten wäre, wie der Gegner annimmt, und er groß von Adel war und man seinen Adel offenkundig sah, wie es auch jetzt der Fall ist, so wäre in ihm der Adel eher gesteckt als in seinem Erzeuger. Auch das ist ganz unmöglich [1].

Als vierte Unmöglichkeit ergibt sich, daß ein solcher Mensch nach seinem Tode für adelig gehalten würde, obwohl er es im Leben nie war. Es gibt aber nichts Ungereimteres als dieses. Das läßt sich beweisen. Nehmen wir an, es seien zur Zeit des Dardanus seine niedern Ahnen noch in gutem Gedächtnis gewesen, und setzen wir den Fall, daß in den Zeiten des Laomedon diese Erinnerung ganz verschwunden und in Vergessenheit geraten sei. Nach der gegnerischen Ansicht war Laomedon adelig, Dardanus war zu seinen Lebzeiten unadelig. Wir, auf die eine Erinnerung an die Ahnen des Dardanus nicht gekommen ist, würden wir nun behaupten, daß Dardanus während seines Lebens niedriger Abkunft, nach seinem Tode aber adelig war? Damit steht die Behauptung nicht in Widerspruch, Dardanus sei ein Sohn des Jupiter gewesen; denn das ist eine Erzählung, um die sich eine philosophische

---

[1] Gherardo da Cammino, aus der Mark Treviso, gilt Dante als der Typus eines echten und gerechten Edelmannes. Als solchen betätigte er sich offenbar unter den Augen Dantes, da er 1282 Capitano von Florenz war.

Untersuchung nicht zu kümmern braucht. Wollte sich der Gegner trotzdem auf diese Erzählung versteifen, so wirft der Inhalt der Fabel doch alle seine Gründe über den Haufen. Damit ist die Hinfälligkeit und Falschheit der Ansicht offenkundig, daß in der Vergeßlichkeit der Entstehungsgrund des Adels liege.

Kapitel 15.

Nachdem die Kanzone auf Grund der Behauptung ihrer Vertreter den Standpunkt zurückwies, als wäre für Begründung des Adels Zeit erforderlich, folgt jetzt die Widerlegung dieser Ansicht selbst, damit auch nicht eine Spur von jenen falschen Ideen im Geiste zurückbleibe, der für die Wahrheit geschaffen ist. Diese beginnt mit den Worten:

Als weitre Folge stellt sich diese ein.

Wenn aus einem Unadeligen nie ein Adeliger werden kann, oder wenn von einem unadeligen Vater nie ein adeliger Sohn stammen kann, wie die angeführte Ansicht will, so muß von zwei unmöglichen Dingen wenigstens eines als Folge erscheinen. Entweder gibt es überhaupt keinen Adel oder waren auf der Welt immer zweierlei Menschen vorhanden, so daß das Menschengeschlecht überhaupt nicht von einem abstammt. Das läßt sich beweisen. Wenn der Adel nicht neu entsteht, wie besagte Ansicht will, und auch nicht in einem Niedriggebornen sich selbst erzeugt und von einem solchen auf den Sohn übergeht, so ist der Mensch immer so, wie er geboren wird. Ebenso kommt er auf die Welt wie sein Vater, und ein und derselbe Stand ist also vom ersten Vater herab überliefert worden. Denn so wie der Stammvater Adam war, so muß das ganze Menschengeschlecht sein. Daher kann es von ihm an bis auf den heutigen Tag keine Veränderung geben. War aber Adam adelig, dann sind es wir alle auch; war er unadelig, dann trifft das gleiche auch auf uns zu. Damit hebt sich aber der Unterschied verschiedener Stände

auf und damit diese selbst. Das drückt die Kanzone in den darauf folgenden Worten aus:

Daß wir dann alle Adel oder keinen haben.

Ist dies nicht der Fall, dann ist doch ein Teil wenigstens notwendigerweise adelig, der andere nichtadelig zu nennen. Da es aber keinen Übergang vom Nichtadel zum Adel geben kann, so müßte das Menschengeschlecht von zwei verschiedenen Stämmen ausgegangen sein, von einem adeligen und einem unadeligen. Das sagt die Kanzone mit den Worten:

Und daß der Mensch von einem Paar nicht stamme.

Von einem einzigen Ausgangspunkt ist die Rede, nicht von mehreren. Mehrere anzunehmen ist grundfalsch, widerspricht dem Philosophen, unserem Glauben, der nicht lügen kann, dem uralten Gesetz und Glauben der Heiden. Wenn auch der Philosoph nicht ausdrücklich die Abstammung der Menschheit von einem ersten Menschen lehrt, so hält er doch daran fest, daß das Wesen in allen Menschen das gleiche sei, das keine verschiedenen Prinzipien haben kann. Plato will, daß alle Menschen von einer einzigen Idee abhängen und nicht von mehreren. Damit stellt er für sie ein einziges Prinzip auf. Ohne Zweifel würde Aristoteles laut auflachen, wenn er hörte, daß man aus der Menschheit zwei Arten machen wollte, etwa Pferde und Esel; denn, Aristoteles wird mir verzeihen, Esel können die genannt werden, die solchen Unsinn ausdenken. Daß diese Ansicht auch nach unserem Glauben, an dem ein jeder festhalten muß, ganz falsch ist, bezeugt Salomo offenkundig dort, wo er die Menschen von den unvernünftigen Tieren unterscheidet und jene allzumal Söhne Adams nennt. Seine Worte lauten: „Wer weiß, ob die Seelen der Kinder Adams aufwärts steigen und die der Tiere abwärts gehen?“ [1] Und daß auch die Heiden diese Ansicht als falsch betrachteten, bezeugt Ovid im ersten Buche der

[1] Prd 3, 21.

Metamorphosen, wo er entsprechend dem Volks- und Heidenglauben die Einrichtung der Welt beschreibt mit den Worten: „Der Mensch ist geboren — er sagt nicht die Menschen —; sei es, daß ihn der Schöpfer aller Dinge aus dem göttlichen Samen bildete, sei es, daß die junge Erde, nur wenig vom edlen Äther getrennt, die Samen des verwandten Himmels zurückbehielt und dann durch Vermischung mit dem Wasser des Flusses von Prometheus, dem Sohne des Japetus, gebildet wurde nach dem Bilde der Götter, die alles regieren."[1] Damit vertritt er die Ansicht, daß der erste Mensch nur ein einziger gewesen sei. Darum sagt die Kanzone, dem stimme ich nicht bei, daß die Menschheit von mehreren Urpaaren stamme, auch keiner, der den Christennamen trägt; ich sagte ausdrücklich Christen und nicht Philosophen oder Heiden, die ja auch dagegen sind. Aber die christliche Ansicht hat mehr Kraft und macht jedem Streit ein Ende kraft des himmlischen Lichtes, das in ihr leuchtet.

Wenn ich sodann sage:

> Und so ergibt sich dem gesunden Denken,
> Daß sie auf falscher Fährte sind,

ziehe ich die Folgerung, daß sie einem ganz unklaren Irrtum huldigen, und daß es an der Zeit sei, der Wahrheit die Augen zu öffnen. Das drücke ich mit den Worten aus:

> Nun will ich meine eigne Meinung sagen.

Meine Ausführungen sollen jedem, der gesunden Verstandes ist, zum Bewußtsein bringen, daß jene Behauptungen leer, ohne alles Mark der Wahrheit sind. Ich spreche nicht ohne Grund von einem gesunden Verstand. Es kann eine gesunde und kranke Vernunft geben. Ich gebrauche das Wort „Intellekt", weil er der vornehmste Teil unserer Seele ist, den man gewöhnlich Geist nennt. Gesund ist der Verstand, wenn er durch geistige oder körperliche Mangelhaftigkeit nicht in

[1] Metamorph. I 78.

seiner Tätigkeit gehemmt ist, die nach Aristoteles im dritten Buche „Von der Seele" in der Erkenntnis dessen besteht, was die Dinge sind [1].

Was die Mangelhaftigkeit der Seele betrifft, so traf ich drei schreckliche Krankheiten im Geiste der Leute an. Die erste ist die Folge einer natürlichen Prahlerei. Es gibt viele, die so anmaßend sind, daß sie alles zu wissen glauben; darum geben sie ungewisse Dinge für gewiß aus. Dieses Laster brandmarkt Tullius ganz besonders im ersten Buche von den Pflichten und auch Thomas im Buche gegen die Heiden mit den Worten: „Es gibt viele, die von ihrem Geiste so eingenommen sind, daß sie mit dem Verstande alle Dinge auszumessen glauben und nur das für wahr halten, was ihnen gefällt." [2] Darum erzielen sie niemals eine Gelehrsamkeit, weil sie sich schon für hinreichend gelehrt halten, nie fragen sie, nie hören sie zu, nie wollen sie gefragt sein, und wenn es geschieht, geben sie eine schlechte Antwort. Von ihnen sagt Salomo in den Sprichwörtern: „Sahest du einen eilig in der Antwort, von ihm ist mehr Torheit zu erwarten als Einsicht." [3]

Die zweite Krankheit findet sich bei manchen als die Folge eines natürlichen Kleinmuts. Diese sind so tief darin verstrickt, daß sie nie glauben, weder durch sich selbst noch durch andere zur Wahrheit zu gelangen. Derartige Leute forschen nie selbständig noch denken sie noch kümmern sie sich um das, was andere sagen. Gegen diese richten sich die Worte des Aristoteles im ersten Buche der Ethik, wenn er sie schlechte Hörer der Moralphilosophie nennt [4]. Sie leben wie Tiere in ihrer Dummheit dahin und verzweifeln an aller Belehrung.

Die dritte Krankheit ist eine Folge des natürlichen Leichtsinns. Es gibt ihrer viele, die eine so bewegliche Phantasie haben, daß sie in all ihren Ansichten hin- und herrennen, Schlüsse bilden, bevor sie die Prämissen erörtern, von einem

---

[1] De anim. III 3, 427 a.

[2] Cicero, De off. I 26. Thom., Summa c. gent., vielleicht I 5.

[3] Spr 29, 20. [4] Eth. I 4, 1095 b.

Schluß auf den andern überspringen; dabei glauben sie, ganz scharfsinnig zu verfahren, gehen aber von keinem Prinzip aus und bilden sich ein, daß überhaupt nichts wahr sei. Von ihnen sagt der Philosoph, daß man um solche Leute sich nicht kümmern und mit ihnen auch nichts zu schaffen haben soll[1]. So sagt er im ersten Buche der Physik, daß man mit dem, der die Prinzipien leugnet, auch nicht streiten soll[2]. Unter diesen gibt es so viele Dummköpfe, die nicht das ABC kennen und doch in Geometrie, Astrologie und Physik mitreden wollen.

Auch infolge irgend eines Leibesfehlers kann die Gesundheit des Geistes gestört sein. Das ist bei den Blödsinnigen der Fall, bei denen von Geburt an die Grundlage fehlt, oder bei den Verrückten, bei denen das Gehirn eine Veränderung erlitt. Diese Krankheit hat das Gesetz im Auge, wenn der Inforziato die Forderung aufstellt: „Wer ein Testament macht, muß zu der Stunde, da er das Testament macht, am Geiste, nicht am Körper gesund sein.“[3] In diesem Sinne also behaupte ich, daß alle, die nicht infolge eines geistigen oder körperlichen Leidens ihren gesunden Menschenverstand verloren haben, sondern frei, ungebunden und gesund in das Licht der Wahrheit schauen können, die bekannte landläufige Meinung als leer und unbegründet ansehen.

Anschließend daran heiße ich sie falsch und inhaltsleer und weise sie mit den Worten ab:

> So heiß' ich sie Vertreter irr'ger Meinung
> Und wende mich von ihnen ab.

---

[1] Arist., Met. IV 4.

[2] Ders., Phys. I 2, 185 a.

[3] Inforziato (lat. infortiatum) ist der mittlere Teil der Pandekten, die von den Juristen in ein Digestum vetus, infortiatum und Digestum novum eingeteilt waren (vgl. Corp. iur. civ., Berolini 1872, lib. 24, 2. Schluß: Hic desinunt codices vulgares Digesti veteris incipiuntque libri Infortiati; lib. 39, Anfang: Hic incipit Digestorum apud Bononienses volumen tertium sive Digestum novum).

Danach werfe ich den Blick auf die richtige Ansicht und weise auf die Erörterung der Frage hin, was der Adel sei, und wie man erkennen könnte, wer ihn besitze. Das drücke ich mit den Worten aus:

Nun will ich meine eigne Meinung sagen.

Kapitel 16.

„Freuen soll sich der König in Gott, und gepriesen seien alle, die auf ihn schwören, denn geschlossen ist der Mund derer, die Gottloses geredet haben." [1] Mit vollem Rechte kann ich diese Worte voranstellen; denn jeder wahre König muß vor allem die Wahrheit lieben. Darum steht im Buche der Weisheit geschrieben: „Liebet das Licht der Weisheit, ihr, die ihr den Völkern vorstehet!" [2] Das Licht der Weisheit ist die Wahrheit selbst. Alle Könige mögen sich fortan freuen, daß die ganz falsche und verderbliche Behauptung schlechter und trügerischer Leute, die bis auf diese Stunde unwürdig vom Adel gesprochen haben, ihre Widerlegung gefunden hat.

Nunmehr soll die Erörterung der richtigen Ansicht erfolgen, entsprechend der im dritten Kapitel dieses Traktates gemachten Einteilung. Dieser zweite Teil also, der mit den Worten beginnt:

Drum sage ich, daß jede Tugend
In einer Wurzel ihren Ursprung nimmt,

soll die Wahrheit über den Adel selbst bringen. Er zerfällt in zwei Teile. Im ersten wird das Wesen des Adels erörtert, im zweiten soll klar werden, wo er zu finden ist. Dieser zweite Teil beginnt mit den Worten:

Wenn nun der Seele dieses Gut zu eigen.

Dieser erste Teil läßt sich noch einmal zerlegen. Zuerst werden gewisse für die Begriffsbestimmung des Adels not-

---

[1] Ps 62, 12. [2] Weish 6, 23.

wendige Dinge untersucht; dann wird nach der Definition selbst gesucht. Diese zweite Abteilung wird mit den Worten eröffnet:

Wo Tugend ist, da ist auch Adel.

Für ein vollständiges Verständnis dieses Traktates muß zweierlei berücksichtigt werden: fürs erste, was man, ganz einfach betrachtet, unter dem Wort Adel versteht; dann, auf welchem Wege man die in Frage stehende Definition erreichen kann. Wenn wir auf den allgemeinen Sprachgebrauch Rücksicht nehmen wollen, so versteht dieser unter Adel bei jedem Dinge die Vollkommenheit der eigenen Natur. Es wird also dieses Wort nicht bloß beim Menschen angewendet, sondern überhaupt bei allen Dingen. Man spricht von einem edlen Stein, einer edlen Pflanze, einem edlen Pferd, einem edlen Falken, kurz, man wendet diesen Begriff auf alles an, was seiner Natur nach vollkommen ist. Darum sagt Salomo im Prediger: „Glückselig das Land, das einen edlen König besitzt!“ [1] Das will nichts anderes heißen, als dessen König nach Leib und Seele vollkommen ist. Das zeigt sich aus seinen vorangehenden Worten: „Wehe dir, Land, dessen König noch ein Kind ist!“ d. h. unvollkommen. Man kann aber ein Kind nicht bloß dem Alter nach sein, sondern mit Rücksicht auf unordentliche Sitten und mangelhaftes Leben, wie der Philosoph im ersten Buche der Ethik es darlegt [2]. Wohl sind einige so dumm und glauben, daß dieses Wort nobile so viel heißen wolle wie von vielen genannt und bekannt. Daher behaupten sie, daß es von einem Worte nosco, das kennen heißt, abstamme. Das ist aber ganz falsch. Wäre das der Fall, daß die am meisten genannten und in ihrer Art bekanntesten Dinge dann auch die edelsten wären, so wäre die Pyramide von St Peter der edelste Stein, und Asdente, der Schuster von Parma, wäre edler als irgend einer seiner Mitbürger [3], und Albuin della Scala wäre

---

[1] Prd 10, 17. [2] Arist., Eth. I 3, 1095 a.

[3] Die scharfe Lokalbetrachtung und die für Dante charakteristische Weise, inmitten einer wissenschaftlichen Abhandlung die Geißel der

edler[1] als Guido da Castello von Reggio[2]. Aber all das ist grundfalsch. Darum ist es auch nicht richtig, daß nobile von cognoscere herkommt, sondern von non vile. Also nobile = non vile, adelig = nicht von niedriger Herkunft. Diese Vollkommenheit haben die Worte des Philosophen im siebten Buche der Physik im Auge: „Ein jedes Ding ist am vollkommensten dann, wenn es die ihm eigene Tüchtigkeit erreicht und besitzt.“[3] Der Kreis ist dann vollkommen, wenn er wirklich ein Kreis ist, d. h. wenn er sein eigenes Wesen ganz erreicht. Dann besitzt er seine ganze Natur, und man kann ihn einen edlen Kreis nennen. Das ist dann der Fall, wenn in ihm ein Punkt sich befindet, der überall gleichweit vom Umkreis entfernt ist. Diesen Charakter verliert der Kreis, wenn er die Form des Eies annimmt, und auch der ist kein edler Kreis mehr, der dem Vollmond sich nähert; auch hierin kommt seine Natur nicht vollkommen zum Ausdruck. So kann man sehen, daß allgemein das Wort „Adel“ in allen Dingen die Vollkommenheit ihrer Natur bedeutet. Das war also die erste Frage, die zum besseren Verständnis des Traktates notwendig war.

In zweiter Hinsicht ist der Weg zu überlegen, auf dem man am besten eine Definition des menschlichen Adels, nach der die vorliegende Arbeit strebt, erreichen kann. Wenn man auch bei allen Dingen, die unter eine Art fallen, also bei den

---

Satire zu schwingen, verrät, daß der vierte Traktat zuletzt verfaßt wurde. Asdente von Parma, der großsprecherische Schuster, verdankt Dante die Unsterblichkeit, die er sich weder durch sein Handwerk noch durch seine Prophetengabe erworben hätte (Inf. XX 118).

[1] Die Stelle ist für das Verhältnis Dantes zu den Scaligern wichtig. Der große Lombarde, bei dem Dante seine erste Zuflucht fand (Par. XVII 70), war Alboins Bruder Bartolomeo della Scala. Dieser starb 1304, und ihm folgte Alboin, bei dem Dante aus irgend einem Grunde sich nicht länger aufhalten konnte oder durfte. Der Zorn hierüber kommt in der Stelle zum Ausdruck.

[2] Guido da Castello von Reggio war ein älterer Zeitgenosse Dantes und galt als ein Edelmann von schlichter Ehrenhaftigkeit.

[3] Arist., Phys. VII 3, 246 a.

Menschen, nicht auf Grund wesentlicher Prinzipien hin ihre höchste Vollkommenheit bestimmen kann, so muß man sie eben nach ihren Wirkungen bestimmen und erkenntlich machen. Darum liest man im Matthäusevangelium die Worte Christi: „Hütet euch vor den falschen Propheten, an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen!“ [1] Sonach kann man auf geradem Weg die in Frage stehende Definition des Adels aus seinen Früchten, den moralischen und intellektuellen Tugenden, entnehmen [2]; hierfür ist unsere edle Naturanlage gleichsam der Same, wie es aus der Begriffsbestimmung erhellen wird. Diese zwei Fragen also mußten vor den andern ins Auge gefaßt werden, wie es zu Beginn dieses Kapitels hieß.

Kapitel 17.

Nach Erledigung dieser Vorbedingungen folgt nun die eigentliche Erklärung, mit den Worten anhebend:

> Drum sage ich, daß jede Tugend
> In einer Wurzel ihren Ursprung nimmt,
> Die Tugend mein' ich, die jedweden Menschen
> In seinem Handeln glücklich macht.

Hierbei mache ich von jener Definition der moralischen Tugend Gebrauch, wie sie vom Philosophen im zweiten Buche der Ethik aufgestellt wurde [3]. Damit ist zweierlei gegeben: erstens, daß jede Tugend von einem Prinzip kommt, zweitens, daß hier nur von moralischen Tugenden die Rede ist. Das ist in den Worten ausgedrückt:

> Sie ist im Wortgebrauch der Ethik.

Unsere ureigensten Früchte aber sind die moralischen Tugenden;

---

[1] Mt 7, 15.

[2] Eth. I 13 unterscheidet Aristoteles dianoetische und ethische Tugenden.

[3] Arist., Eth. II 6, 1106 b.

denn sie sind nach jeder Richtung in unserer Gewalt. Die Philosophen gehen jedoch in ihrer Unterscheidung wie in ihrer Zählung auseinander. Da ich aber der Ansicht bin, daß man überall da, wo der göttliche Aristoteles den Mund zum Sprechen öffnete, andere Ansichten beiseite lassen darf, so will auch ich auf andere Ansichten nicht eingehen, sondern mich bei der kurzen Aufzählung ganz an ihn halten. Der Philosoph aber nennt elf moralische Tugenden[1].

Die Reihe der Tugenden eröffnet die Tapferkeit. Sie verleiht Schutz und Zügel gegen Tollkühnheit und Furcht in all den Dingen, die eine Zerstörung unseres Lebens herbeiführen können[2].

---

[1] Hier mag ein Wort über die Tugendlehre der aristotelischen Ethik, an die sich Dante ganz hält, gesagt sein. Das höchste Ziel der menschlichen Tätigkeit sieht Aristoteles im Guten. Das höchste Gut im Leben ist aber die Glückseligkeit. Diese liegt aber weder in der Lust noch im Reichtum, sondern in der Betätigung des vernünftigen Seelenteiles, der dem Menschen zugleich den höchsten Adel verleiht. Also das Leben nach der Vernunft ist der kategorische Imperativ der aristotelischen Ethik. Die richtige Betätigung der Vernunft nennt Aristoteles Tugend. Demnach ist die reine Denktätigkeit höher als alles andere, und so stellt auch Dante die vita speculativa höher als die vita activa. Ihr folgt in der zweiten Reihe die sittliche Tätigkeit mit den ethischen Tugenden. Entsprechend der zweifachen Betätigung des Geistes gibt es auch zwei Reihen von Tugenden: dianoetische und ethische. Die ersteren wohnen im Denken, die letzteren im Willen. Über sie handelt die Ethik. Die Tugend ist aber nicht eine einmalige Handlung, sondern eine sittliche Beschaffenheit des Willens. Hierzu bedarf es leiblicher und geistiger Voraussetzungen. Den Inhalt der Tugend bestimmt Aristoteles immer als die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Dies weist er im einzelnen an den moralischen Tugenden nach, deren er elf nennt. Ihre Zahl ist bei Aristoteles nicht abgeleitet, ebensowenig bei Dante, der die gleiche Reihenfolge einhält.

[2] Der Wortlaut hält sich bei Dante nicht genau an Aristoteles, wohl aber nähert er sich dem Kommentar des Thomas.

Als zweite Tugend folgt die Selbstbeherrschung. Sie ist Regel und Zaum für unsere Gier wie für übertriebene Enthaltsamkeit in den Dingen, die unserer Lebenserhaltung dienlich sind.

Die dritte Tugend ist die Freigebigkeit. Sie hält die richtige Mitte im Geben und Empfangen der zeitlichen Güter.

Die vierte Tugend ist die Prachtliebe. Sie soll die Großartigkeit im Aufwand regeln und ihm gewisse Grenzen setzen und ihn darin erhalten.

Die fünfte Stelle nimmt die Seelengröße ein, welche zu hohen Ehren und Ruhm führt und hierfür die Zügel gibt.

Die sechste Tugend ist die Ehrliebe, die uns die richtige Stellung zu den Ehren dieser Welt einnehmen läßt.

Die siebte Tugend ist die Sanftmut, welche die richtige Mitte zwischen Zorn und allzu großer Geduld gegen äußere Übel weist.

Die achte Tugend ist die Liebenswürdigkeit, die unser Zusammenleben mit andern regelt.

Die neunte Tugend ist die Wahrhaftigkeit, die uns in unsern Worten dazu anhält, nicht mehr und nicht weniger zu sagen, als wir sind.

Die zehnte Tugend ist die Heiterkeit im Umgang; sie zeigt uns den richtigen Genuß in den Vergnügungen.

Die elfte Tugend ist die Gerechtigkeit, die uns in allweg anleitet, das Rechte zu lieben und zu vollbringen.

Eine jede dieser Tugenden hat zur Seite zwei Gegner, die Laster, im Zuviel und im Zuwenig. Sie selbst aber halten die richtige Mitte ein und entstehen alle aus einem Prinzip, in dem Verhalten einer guten Auswahl. Ganz allgemein kann man also von den Tugenden sagen: Sie sind ein freigewolltes Verweilen in der richtigen Mitte. Sie also sind es, die den Menschen selig und glücklich machen, sobald er sie übt. Dieser Ansicht ist auch der Philosoph, wenn er im ersten Buche der Ethik die Glückseligkeit als ein tugendhaftes Handeln der Seele in einem vollendeten Leben

nennt[1]. Mit Recht halten darum manche daran fest, daß die Klugheit, d. h. die Einsicht, eine moralische Tugend sei. Aristoteles selbst aber rechnet sie unter die intellektuellen Tugenden, wenn sie auch die Führerin für die moralischen Tugenden ist und ihnen den Weg zeigt, auf dem sie sich bilden; denn ohne sie könnten sie gar nicht sein[2].

Nun aber können wir in diesem Leben zwei Arten von Glückseligkeit genießen; hierzu führen zwei verschiedene Wege, ein guter und ein sehr guter. Die eine Glückseligkeit findet sich im tätigen, die andere im betrachtenden Leben. Zwar führt das tätige Leben, wie gesagt, zu einer schönen Glückseligkeit, das betrachtende jedoch zum höchsten Glücke und zur Glückseligkeit. Das beweist der Philosoph im zehnten Buche der Ethik[3]. Und aus dem Munde Christi fließt der Beweis

---

[1] Arist., Eth. I 10. Mit Recht weist man darauf hin, daß Dante auch den von Aristoteles gemachten Unterschied von *μακάριος* und *εὐδαίμων* übernimmt. Auch Thomas schreibt beatus und felix (Eth. I, lect. 10).

[2] Die Tugend kann der Einsicht nicht entbehren; ein Kind kann nicht tugendhaft sein, weil ihm die vernünftige Einsicht in das Handeln fehlt.

[3] Arist., Eth. X 7. Es bedarf des Hinweises, daß die für Dante, die mittelalterliche Theologie und die von ihr inspirierte Kunst unendlich bedeutsame Unterscheidung des betrachtenden und tätigen Lebens nicht Platonismus bedeutet, sondern durchaus im aristotelischen System begründet ist. Die gesamte aristotelische Wissenschaftslehre huldigt dem strengsten Intellektualismus. So wie die Vernunft der edelste Teil der Seele ist, so adelt auch ihre Betätigung den Menschen mehr als jede andere. Die höchste Wissenschaft ist die, welche am allgemeinsten ist und die wenigsten Voraussetzungen macht. Das *νοεῖν* ist höher als das *πράττειν*. Den gleichen Intellektualismus übernahm die mittelalterliche Philosophie, und mit den philosophischen Begriffen des aristotelischen Systems wurden die biblischen Gestalten von Lea und Rachel, Martha und Maria geschildert. Wer ohne gründliches Verständnis dieser Grundbegriffe an die von Dantes Geist inspirierte Kunst herantritt, wird sie nicht würdigen. Die Rätsel Michelangelos wurden erst durch den fein-

hierfür im Lukasevangelium. Dort spricht der Herr mit Martha und redet sie an: Martha, Martha, du sorgst dich und kümmerst dich um viele Sachen, eines nur ist notwendig, nämlich das, was du nicht tust, dann fügt er bei: „Maria hat den besten Teil erwählt, der ihr nicht wird genommen werden."[1] Maria aber zeigte, so wie die Worte des Evangeliums melden, keine Sorge um die häusliche Arbeit, sondern lauschte nur den Worten des Heilandes. Wollen wir den moralischen Sinn daraus entnehmen, so wollte unser Herr damit zeigen, daß das betrachtende Leben das beste sei, wenn auch das tätige Leben immerhin gut zu nennen ist. Das leuchtet jedem ein, der die Worte des Evangeliums recht überdenkt.

Es könnte jedoch einer gegen mich den Einwand erheben: Wenn die Glückseligkeit des betrachtenden Lebens den Vorzug vor der des tätigen Lebens hat und beide Frucht und Ziel des Adels sein können, warum wählte man dann nicht lieber den Weg der intellektuellen als der moralischen Tugenden? Hierauf ist kurz zu erwidern. In jedem Unterrichte muß man auf die Fähigkeit des Schülers Rücksicht nehmen und ihn auf dem Wege führen, der für ihn der leichteste ist. Da nun die moralischen Tugenden dem Anscheine nach und auch in Wirklichkeit allgemeiner, bekannter und gesuchter sind als die andern und mehr ins Auge fallen, so war es nützlicher und zweckmäßiger, diesen Weg einzuschlagen als einen andern. Denn man gelangt ebenso zum Verständnis der Bienen, wenn man vom Wachse oder Honig redet, beides sind ja ihre Erzeugnisse.

Kapitel 18.

Aus dem vorliegenden Kapitel ergibt sich, daß jede moralische Tugend ein Prinzip hat, nämlich eine gute und habituelle

---

sinnigen Dantekenner Borinski in dieser Weise enthüllt. Zu Michelangelos Ideenwelt gibt nur Dante den wahren Schlüssel.

[1] Lk 10, 41. Im Convivio hält sich Dante an die neutestamentlichen Vorbilder, in der Göttlichen Komödie an die alttestamentlichen.

Wahl[1]. Das vertritt der vorliegende Text bis zu dem Satze:

Der wahre Adel bringt es mit sich,
Daß immer er den Träger ehrt.

Hier soll man auf dem Wege des Beweises zu der Überzeugung gelangen, daß eine jede von den genannten Tugenden, im einzelnen oder im allgemeinen, dem Seelenadel entspringt wie die Wirkung ihrer Ursache. Dieser Beweisgang gründet sich auf einen philosophischen Satz, der da heißt: Haben zwei Dinge irgend etwas gemeinsam, so haben sie dieses entweder von einem dritten oder das eine vom andern in der Weise von Ursache und Wirkung. Denn eine Sache, die man zuerst und für sich allein hat, kann nur einer haben; wären aber jene nicht die Wirkung eines dritten, sondern voneinander abhängig, so hätten sie eben zuerst und für sich jene Sache in Besitz, was aber unmöglich ist. Darum heißt es, daß der Adel und eine solche moralische Tugend das miteinander gemein haben, daß sie beide das Lob desjenigen enthalten, dem man sie zuschreibt. Es heißt im Gedichte:

Wenn Tugend nun und Adel so sich gleichen,
Daß beide gleicher Wirkung sind,

d. h. gemeinsam bringen sie dem Lob und Ehre ein, dem man sie zuschreibt.

Darauf wird von der Beweiskraft der obigen Thesis Gebrauch gemacht und behauptet, daß entweder die eine von der andern entspringe oder beide von einem dritten. Doch sei viel mehr anzunehmen, daß die eine von der andern stamme als alle beide von einer dritten, wenn es den Anschein hat, daß die eine so viel wert ist wie die andere, ja vielleicht noch mehr. Das ist in den Worten ausgedrückt:

Ob aber beide gleichviel gelten.

Hierbei ist aber zu beachten, daß von einem eigentlichen Beweise nicht die Rede ist, wie es der Fall ist, wenn wir an-

[1] Zwischen dem Zuviel und Zuwenig. Und zwar entspringt diese Entscheidung nicht einem einmaligen Impulse, sondern einer zu einem Habitus gewordenen tugendhaften Gesinnung.

gesichts der Wolken behaupten, daß die Kälte wasserbildend wirkt. Wohl aber ist es ein schöner und berechtigter Induktionsbeweis, wenn wir in uns lobenswerte Dinge finden und in uns das Prinzip dieses Lobes finden, und dann diese vernünftigerweise auf das Prinzip zurückführen. Denn wie man im Stamme des Baumes, der alle Zweige zusammenfaßt, das Prinzip und die Ursache von diesen sehen muß, und nicht umgekehrt, so verhält es sich mit dem Adel, der jede Tugend und sonst noch viele von unsern löblichen Handlungen gleichsam als Wirkursache in sich faßt. So muß auch die Tugend eher auf ihn als auf irgend etwas Drittes in uns zurückgeführt werden.

Als Schluß findet sich endlich die Überzeugung, daß jede moralische Tugend einer Wurzel entspringt, daß jede derartige Tugend und der Adel, wie gesagt, hierin zusammentreffen, daß also entweder das eine auf das andere oder beide auf ein drittes sich zurückführen lassen müssen, daß aber, wenn das eine ebensoviel wert ist wie das andere oder noch mehr, es eher von diesem seinen Ausgang nehme als von einem dritten. Damit sind alle Voraussetzungen für unsere Behauptung erfüllt, geordnet und verständlich gemacht. Damit hat diese Strophe ihr Ende und der ihr entsprechende Teil in der vorliegenden Abhandlung.

Kapitel 19.

Bisher erstreckte sich die Erörterung auf drei Punkte, deren Klarstellung vor der eigentlichen Definition der in Betracht kommenden Tugend notwendig war. Nunmehr folgt der zweite Teil, der mit den Worten beginnt:

Wo Tugend ist, da ist auch Adel.

Hierfür ergibt sich eine Zweiteilung. Zuerst erfolgt der Beweis für einen Punkt, der zuvor zwar berührt, aber wieder verlassen wurde, dann wird als Schlußfolgerung die gesuchte Definition angegeben. Dieser zweite Teil beginnt mit den Worten:

Wie aus dem Schwarz der Purpur bricht,
So stammt aus dieser Tugend jede andre.

Zum besseren Verständnis des ersten Teiles muß man sich an das oben Gesagte erinnern. Wenn der Adel stärker und verbreiteter ist als die Tugend, dann wird wohl diese von jenem den Ausgang nehmen. Das wird nun jetzt bewiesen, daß der Adel der weitere Begriff ist. Es wird der Himmel zum Vergleich herangezogen und behauptet, daß überall da, wo Tugend ist, auch der Adel zu finden sei. Was aber an sich vernünftig und Vernunftgesetz ist, bedarf keines Beweises. Nichts ist aber einleuchtender, als daß da Adel ist, wo Tugend sich findet. Darum sehen wir, wie jedes Ding, das seiner Natur entspricht, edel genannt wird. So heißt es auch im Gedichte:

So ist der Himmel, wo die Sterne leuchten.

Doch ist es umgekehrt nicht richtig, daß an jedem Himmel Sterne stehen[1]. So ist auch überall Adel, wo die Tugend zu finden ist, nicht aber ist überall Tugend, wo Adel sich findet. Das Beispiel ist schön und zutreffend. Der Adel ist ein Himmel, an dem viele verschiedene Sterne leuchten. An ihm erstrahlen die intellektuellen und moralischen Tugenden, an ihm erglänzen die guten Anlagen, die das Geschenk der Natur sind, Frömmigkeit und Religion, desgleichen die lobenswerten Gefühle, wie Schamhaftigkeit und Barmherzigkeit u. dgl. An diesem Himmel erglänzen die körperlichen Vorzüge, wie Schönheit, Tapferkeit und unverwüstliche Gesundheit. So viele Sterne sind an diesem Himmel zu finden, daß es kein Wunder ist, wenn Menschenadel so viele und verschiedene Früchte zeitigt, wenn die Vereinigung der einzelnen Naturanlagen zu einer einfachen Substanz wie aus verschiedenen Zweigen mannigfache Frucht zeitigt. Ja ich wage zu behaupten, daß der Adel des Menschen mit Rücksicht auf seine vielen Früchte den des Engels übertrifft, wenn auch der Adel der Engelsnatur in ihrer Einheit göttlicher ist. An diesen unsern Adel, der so viele und so herrliche Früchte zeitigte,

[1] Der Kristallhimmel hat keine Sterne.

dachte der Psalmist, als er den Psalm dichtete, der mit den Worten beginnt: „Herr, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde![1] In diesem Psalme singt er den Lobpreis des Menschen und bricht in staunender Verwunderung über die Liebe Gottes zur menschlichen Kreatur in die Worte aus: „Was ist der Mensch, daß du, o Gott, ihn heimsuchest? Du hast ihn nur um weniges unter die Engel gesetzt, mit Ruhm und Ehre hast du ihn gekrönt und ihn über die Werke deiner Hände erhoben." Darum läßt sich in schöner und treffender Weise der Himmel mit dem menschlichen Adel vergleichen.

Des weiteren will ich den Beweis erbringen, daß der Adel sich auch dorthin erstreckt, wo keine Tugend ist. Wir sehen dieses Heil — der Adel ist wirklich ein Heil —, wo Schamhaftigkeit, d. h. Furcht vor Unehre, ist, wie bei Frauen und jungen Leuten, bei denen Schamhaftigkeit gut und lobenswert ist. Eine solche Schamhaftigkeit ist zwar noch keine Tugend, aber ein sicheres und gutes Gefühl, das wir bei Frauen und jungen Leuten, besonders Jünglingen, sehen. So sagt der Philosoph im vierten Buche der Ethik: „Schamröte ist keine lobenswerte Sache noch steht sie alten und gelehrten Leuten wohl an."[2] Sie sollen sich vor Dingen in acht nehmen, die ihnen die Schamröte ins Gesicht treiben. Von jungen Leuten und von Frauen fordert man in dieser Hinsicht nicht so viel, und darum ist an ihnen die Furcht, durch eine Verfehlung Unehre auf sich zu laden, löblich. Das ist ein Ausfluß des Adels. Und als Adel kann man ihre Zurückhaltung auslegen, so wie man die Unverschämtheit als ein Zeichen einer niedrigen und unedlen Herkunft auslegt. Darum ist es ein gutes, ja sehr gutes Zeichen von Edelsinn, wenn Kindern und Unerwachsenen nach einem Fehltritt die Scham auf das Antlitz tritt. Sie ist eine Frucht des wahren Adels.

---

[1] Ps 8, 2.

[2] Arist., Eth. IV 9, 1128 b: *Πρεσβύτερον δ' οὐδεὶς ἂν ἐπαινέσειεν ὅτι αἰσχυντηλός . . . οὐδὲ γὰρ ἐπιεικοῦς ἐστιν ἡ αἰσχύνη.*

Kapitel 20.

Mit den folgenden Worten:

Wie aus dem Schwarz der Purpur bricht

wird der in Frage stehenden Definition des Adels wieder nähergerückt. Daraus ergibt sich das Wesen des Adels, von dem so viele irrige Anschauungen haben. Das Ergebnis der bisherigen Erörterungen wird dahin zusammengefaßt, daß die Tugend ihrem Gattungsbegriff nach eine freie, bleibende Willensbeschaffenheit ist, die immer die richtige Mitte einhält und eben von diesem Adel herrührt. Hierzu wird ein Beispiel aus der Farbenlehre herbeigezogen. So wie die Purpurfarbe vom Schwarzen abhängt, so hängt die Tugend vom Adel ab. Der Purpur ist eine Mischfarbe von Dunkelrot und Schwarz; doch überwiegt das Schwarz und danach wird es auch benannt[1]. So ist auch die Tugend eine Mischung aus Adel und Leidenschaft; weil aber dieser überwiegt, erhält die Tugend auch seinen Namen und heißt Güte.

Aus all dem ergibt sich als Folgerung, daß keiner mit der Redeweise: Ich bin aus dem oder jenem Geschlechte, schon im Besitze des Adels ist, wenn ihm die Früchte desselben fehlen. Darum heißt es auch unmittelbar darauf, daß die, welche eine solche Gnade oder Gottesgabe ihr eigen nennen, wie Götter ohne Makel sind. Solches kann nur Gott verleihen, bei dem es keine Auswahl von Personen gibt, wie Gottes Wort selbst sagt[2]. Man dürfte wohl kaum etwas zu Hohes gesagt haben, wenn man solchen zuruft: „Sie sind wie Götter." Denn wie oben im siebten Kapitel des dritten Traktates zu lesen ist, gibt es ganz gemeine und tierische Menschen, aber auch ganz edle und göttliche. Das beweist

[1] Vgl. Toynbee, Dante Studies and Researches 307, ein historischer Exkurs über die Auffassungen des perso. Dante kommt es darauf an, zu zeigen, daß die Adelsnatur die Grundlage ist, aus der die Tugenden herausquellen.

[2] Röm 11, 11.

Aristoteles im siebten Buche der Ethik durch ein Wort des Dichters Homer[1]. So darf also der von den Uberti in Florenz[2] und der andere von den Visconti in Mailand nicht sagen[3]: „Weil ich von dieser Sippe stamme, bin ich adelig." Denn Gottes Same fällt nicht in das Geschlecht oder in die Sippe, sondern senkt sich in die einzelnen, und darum macht, wie es sich unten näher zeigen wird, nicht das Geschlecht die einzelnen Personen adelig, sondern diese adeln das Geschlecht.

In den Worten:

Gott allein gibt ihn der Seele

wird auf den Träger oder das Subjekt Bezug genommen, dem dieses göttliche Geschenk zu teil wird. Denn es ist wirklich ein göttliches Geschenk nach den Worten des Apostels: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben herab, vom Vater der Lichter."[4] Damit ist also gesagt, daß Gott allein diese Gnade der Seele desjenigen zukommen läßt, den er vollkommen in seiner Person geeignet und gerüstet findet, diesen göttlichen Akt zu empfangen. Denn nach den Worten des Philosophen im zweiten Buche „Von der Seele" müssen die Dinge für das wirkende Prinzip disponiert sein, um so die volle Wirklichkeit zu erlangen[5]. Ist nun die Seele in einer ungenügenden Verfassung, so ist sie nicht disponiert für die Aufnahme dieses gebenedeiten göttlichen Einflusses, wie ein Edelstein, der schlecht beschaffen oder unvollkommen ist, die Himmelskraft nicht in sich aufnehmen

[1] Eth. VII 1145 e. Dante hat seine Homerzitate fast alle aus Aristoteles genommen (vgl. Toynbee a. a. O. 204).

[2] Die Uberti sind ein florentinisches Adelsgeschlecht; sie leiteten ihren Stamm von Catilina her. Dante schildert in unnachahmlicher Weise den Ahnenstolz des Farinata degli Uberti (Inf. X 22). Auf ihn scheint auch die Stelle des Convivio hinzuweisen.

[3] Die Visconti di Milano mit der Viper im Wappen; gemeint ist vielleicht Galeazzo.

[4] Jak 1, 17.

[5] Arist., De anim. II 2, 414 a.

kann[1]. Das gleiche sagt auch der edle Guido Guinicelli in einer seiner Kanzonen, deren Anfang lautet:

Im edlen Herzen wohnet stets die Liebe[2].

Es kann also die Seele beim Menschen in schlechtem Zustande sein teils wegen eines Körperfehlers oder vielleicht gar wegen eines Gehirnfehlers. In einer solchen Seele erglänzt nie dieser göttliche Strahl. Solche Leute, in deren Seele dieses Licht fehlt, sind wie Täler, die dem Nordwind ausgesetzt sind, oder wie unterirdische Höhlen, in die das Licht der Sonne nie dringt, es sei denn nur, daß es von der entgegengesetzten beleuchteten Seite zurückprallt.

Die bisherigen Ergebnisse, daß die Tugenden eine Frucht des Adels sind, und daß Gott diesen in die gute Seele gießt, geben zu der Folgerung Anlaß, daß einigen wenigen Einsichtigen der Same der Glückseligkeit zu teil wird. Es leuchtet ein, daß der menschliche Adel nichts anderes ist als ein Same von Glückseligkeit, der von Gott in die gesunde Seele gelegt wird, deren Körper nach jeder Richtung eine gute Verfassung zeigt[3]. Denn wenn die Tugenden eine Frucht des Adels sind und die Glückseligkeit in der Gegenüberstellung der Freuden besteht, dann ist offenbar der Adel eine Saat von Glückseligkeit. Wer diese Definition wohl beachtet, findet, daß in ihr alle

---

[1] Das Mittelalter schrieb den Edelsteinen bestimmte Wirkungen zu. Derartige Gedanken und fast eine Psychologie der Edelsteine gibt Albertus Magnus (Mineralium libri quinque).

[2] Guido Guinicelli, der bedeutende Vorgänger Dantes im «dolce stil nuovo», in der symbolischen Liebesdichtung. Guinicellis Kanzone beginnt:

Al cor gentil ripara sempre amore.

[3] Damit hat Dante die lang gesuchte Definition erreicht: Nobiltà umana non sia altro che seme di felicità messo da Dio nell' anima ben posta. Der Adel ist sonach nichts Äußeres und Ererbtes, sondern eine innere Tugendanlage, die Gott als Grundlage für die Glückseligkeit und Quelle aller Tugenden jedem einzelnen, der gesunden Leib und gesunde Seele hat, wie ein Samenkorn einpflanzt.

vier Ursachen, die Material- und Formalursache, die Wirk- und Zweckursache, enthalten sind. Die Materialursache findet sich in der wohlausgerüsteten Seele; denn sie ist die Materie und der Träger des Adels. Die Formalursache liegt im Samen. Die Wirkursache kommt zur Geltung in den Worten: Von Gott in die Seele gesenkt[1]. Die Zweckursache strebt die Glückseligkeit an.

Damit ist das Wesen unserer Güte angegeben. Diese steigt ebenso von der höchsten und geistigen Kraft zu uns herab, wie vom edelsten Himmelskörper die Kraft in den Stein fließt.

Kapitel 21.

Um noch eine vollkommenere Erkenntnis der menschlichen Güte, die in uns das Prinzip alles Guten ist und Adel heißt, zu erlangen, soll in einem eigenen Kapitel die Rede sein, wie diese Tugend zu uns herabsteigt, zuerst in rein natürlicher Betrachtung, dann in theologischer, d. h. göttlicher und geistiger. In erster Linie steht fest, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. Der Seele gegenüber ist der Adel wie ein Samenwurf der göttlichen Kraft. Freilich haben die Philosophen über die Verschiedenheit der menschlichen Seelen auseinandergehende Behauptungen aufgestellt. Avicenna und Algazel waren der Ansicht, daß die einzelnen Seelen durch sich und ihr Prinzip edel und gemein seien[2]. Plato

[1] Das bewegende Prinzip.

[2] Dante gibt hier Avicennas Meinung nicht richtig wieder. Avicenna sieht das Individuationsprinzip in der Materie, die Verschiedenheit der Körper hat die Mannigfaltigkeit der Seelen zur Folge (Avicennae opera, Venetiis 1508, De anima V 3: Animae enim humanae unum sunt in specie et diffinitione . . . Inter animas non est alteritas et in essentia et in forma). Algazel ist der große Gegner Avicennas im Orient und übte zu Gunsten der moslimischen Orthodoxie eingehende Kritik am peripatetischen System Avicennas. Algazels Hauptwerk wurde durch Averroes widerlegt. Diese Widerlegung (destructio destructionis), die zuerst Algazels Ansicht und dann die averroistische Widerlegung bietet, hat Dante wohl im Auge.

und andere ließen sie von den Sternen herniederkommen und leiteten ihren mehr oder weniger edlen Charakter von dem Adel des Sternes ab [1]. Pythagoras hielt dafür, daß alle Seelen einen und denselben Adel besäßen, nicht bloß die Menschen-, sondern auch die Tierseelen, die Pflanzenseelen und die Gesteinsformen [2]. Er verlegte den ganzen Unterschied in die körperlichen Formen. Würde ein jeder von ihnen seine Ansicht zu verteidigen haben, so könnte es der Fall sein, daß man bei allen die Wahrheit antreffen könnte. Weil sie aber auf den ersten Anblick ein wenig weit weg von der Wahrheit führen, sollen nicht sie für die Erörterung maßgebend sein, sondern die Ansicht des Aristoteles und der Peripatetiker [3]. Darum behaupte ich, wenn der menschliche Same in seinen Aufnahmeort, die Gebärmutter, sich ergießt, begleitet ihn die Kraft der zeugenden Seele, die Kraft des Himmels und die Kraft der vereinigten Elemente, d. h. die Körperbeschaffenheit. Er macht den Stoff reif und geeignet für die Formkraft, welche die Seele des Erzeugers hergibt. Und die Formkraft rüstet die Organe für die himmlische Kraft, welche aus der Anlage des Samens die Seele zum Leben führt. Kaum ist sie vorhanden, so erhält sie von der Kraft des Himmelsbewegers den möglichen Verstand. Dieser trägt der Anlage nach in sich alle allgemeinen Formen, soweit sie in ihrem Schöpfer sind, und um so weniger, je entfernter er von der ersten Intelligenz ist [4].

---

[1] Plato, Tim. 41 D, E.

[2] Dante folgert dies aus der pythagoreischen Lehre von der Seelenwanderung.

[3] Die Peripatetiker sind vor allem Avicenna und Averroes. Dante hält sich bei seinem Exkurs über die Entstehung von Leib und Seele an Aristoteles (De generatione animalium), nimmt aber die Ergänzungen auf, die von seiten der arabischen und christlichen Kommentatoren gemacht wurden.

[4] Diese Erörterungen sind für Dantes Anthropologie von größter Bedeutung; ihr Sinn ist umstritten. Eine noch breitere Ausführung findet das gleiche Problem Purg. XXV 37 ff. Dort beschreibt Dante

Es soll sich keiner wundern, wenn ich ganz schwer verständlich spreche. Denn mir selbst kommt es ganz wunderbar vor, wie man einen solchen Vorgang erschließen und mit dem Verstande verfolgen kann. Auch lassen sich hierfür kaum Worte finden, zumal noch in der Volkssprache. Darum will ich mit dem Apostel sprechen: „O Tiefe des Reichtums der Weisheit Gottes, wie unbegreiflich sind deine Gerichte und wie unerforschlich deine Wege!“ [1] Die Beschaffenheit des Samens kann nun eine mehr oder weniger gute sein, desgleichen die Verfassung des Erzeugers, und in ähnlicher Weise kann die Stellung des Himmels für diesen Akt eine gute, bessere, ja sehr gute sein; diese ist verschieden je nach den Konstellationen, die in fortwährender Änderung sich befinden. Aus all dem kann sich als Folge ergeben, daß aus dem menschlichen Samen und diesen Kräften eine mehr oder weniger reine Seele hervorgeht [2]. Entsprechend ihrer Reinheit nun

---

unter engstem Anschluß an Aristoteles zuerst die Entstehung des männlichen Samens, von dem er den weiblichen Zeugungsstoff unterscheidet. Dieser enthält der Möglichkeit nach das, was jener der Wirklichkeit nach enthält. Der männliche Same gibt den Anstoß zur Entwicklung, die letzten Endes diejenige Wirkung hervorbringt, die der Natur des männlichen und weiblichen Zeugungsstoffes entspricht. Aristoteles läßt den ganzen, lebendigen Menschen mit der vegetativen, sensitiven, ja sogar einem Teil der vernünftigen Seele aus dem natürlichen Zeugungsprozesse entstehen. Es gibt Stellen in der aristotelischen Psychologie, die nur dem *νοῦς ποιητικός* (dem tätigen Verstand) Unvermischtheit und Getrenntheit, Ewigkeit und Göttlichkeit zuschreiben, dem *νοῦς παθητικός* (dem leidenden Verstand) aber Vergänglichkeit und Vermischtheit mit dem Körperlichen nachsagen. Im Purgatorio trennt sich Dante von Aristoteles darin, daß er den natürlichen Zeugungsprozeß mit der animalischen Seele abschließen, den Übergang des tierischen Embryo zum Menschen durch göttlichen Eingriff erfolgen und die ganze vernünftige Seele von oben kommen läßt. Im Convivio denkt Dante anders.

[1] Röm 11, 33.

[2] Die anthropologische Theorie des Convivio ist folgende: 1. Den Anstoß zur Entstehung des Menschen gibt der männliche Same, der

steigt in sie die Kraft des möglichen Verstandes hinab. Kommt es dann vor, daß infolge der Reinheit der aufnehmenden Seele die intellektuelle Kraft ganz frei und von jedem körperlichen Schatten losgelöst ist, so vermehrt sie in ihr die göttliche Güte wie in einer Sache, die so etwas aufzunehmen befähigt ist. Es vermehrt sich also in der Seele die Intelligenz je nach ihrer Aufnahmefähigkeit. Das ist jener Same der Glückseligkeit, von dem augenblicklich die Rede ist [1].

---

sich mit dem weiblichen vermischt. 2. Diese männliche Zeugungskraft legt den Grund zur ernährenden und empfindenden Seele. 3. Den Übergang von der vegetativen zur animalischen Seele beeinflußt und bewirkt die Kraft der Gestirne. 4. Ist der menschliche Embryo mit allen natürlichen Organen ausgerüstet, so wird von Gott, dem ersten Beweger, der mögliche Verstand in ihn gelegt. Überraschend ist, daß auch hier Dante dem Einfluß der Gestirne bei der embryonalen Entwicklung eine Stelle frei läßt. Auf die Eigenschaften des männlichen und besonders des weiblichen Zeugungsstoffes hatte auch Aristoteles die größere oder geringere Güte des Erzeugten zurückgeführt. Die Konstellation der Gestirne hielt er nicht in der Weise Dantes fest. Dante untersteht hier dem Einfluß der arabischen Philosophen, denen auch Albertus in dieser Frage gefolgt ist. Über Dantes Stellung zu Thomas, dem er im Purgatorio folgt, vgl. Philalethes, Purg. 239 ff.

[1] Aus all dem ergibt sich, daß für die Entstehung und Qualität der Seele die Verfassung der beiderseitigen Zeugungskräfte und die Konstellation der Gestirne am maßgebendsten sind. Die Gottheit kann nur die Seele in den animalischen Organismus senken, die zu ihm paßt. Je nach der Beschaffenheit der Seele steigen auch die intelligiblen Formen auf sie herab. Je größer die Aufnahmefähigkeit, desto reicher auch die Ausschmückung mit göttlichen Inhalten oder, wie Dante sagt, mit dem seme di felicità, mit der dem Menschen zukommenden Adelsanlage, die je nach Lebensaltern die verschiedensten Tugenden hervorsprossen läßt. Die Durchführung dieser Theorie ist ganz averroistisch, ohne jedoch die Spezialdogmen des Averroismus zu verfechten; sie verwertet auch den Grundgedanken des liber de causis, daß die Wirksamkeit der herniederströmenden, göttlichen Kräfte von der Disposition der aufnehmenden Materie abhängig ist.

Damit stimmt ein Ausspruch des Tullius in seinem Buch „Vom Greisenalter" überein, wenn er in der Person Catos redet: „Darum stieg die himmlische Seele zu uns hernieder, von der erhabensten Wohnung herab an einen Ort, der im Widerstreit mit ihrer göttlichen Natur und ihrer Ewigkeit steht."[1] In einer solchen Seele ist die ihr eigenste Kraft und die intellektuelle und die göttliche, so wie sie herniedergeflossen ist. Darum steht im „Buche von den Ursachen": „Jede edle Seele hat drei Tätigkeiten, die animalische, die intellektuelle und die göttliche."[2] Einige stellen die Behauptung auf, daß, wenn alle vorhergenannten Kräfte in ihrer besten Verfassung sich vereinigen würden, um eine Seele hervorzubringen, so viel von der Gottheit herniederfließen müßte, daß sie fast ein fleischgewordener Gott wäre[3]. Das ist etwa alles, was sich auf natürlichem Wege sagen ließe.

Auf theologischem Wege kann man behaupten[4], daß die höchste Gottheit, d. h. Gott, wenn er sein Geschöpf für den Empfang seiner Wohltat gerüstet findet, so viel in seiner Huld in sie senkt, als sie aufzunehmen im stande ist. Weil nun diese Gaben von der unaussprechlichen Liebe kommen und die göttliche Liebe dem Heiligen Geiste zugesprochen wird, so

[1] Cicero, De senect. 21, 77.

[2] Lib. de caus. § 3: Omnis anima nobilis tres habet operationes. Nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intelligibilis et operatio divina. Operatio autem divina est, quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute, quae est in ipsa a causa prima.

[3] Darin liegt der Fundamentalgedanke des averroistischen Systems. Wenn die leibliche und seelische Vorbereitung so weit fortgeschritten ist, daß die vom intellectus agens herniederfließende Formenfülle kein Hindernis mehr antrifft, dann ist der Höhepunkt des Menschenlebens gegeben, und der einzelne hört auf, persönlich weiterzuleben.

[4] Bis jetzt wurde eine rein rationalistische Erklärung der Entstehung des Adels in der Menschenseele gegeben. Nun folgt die Erklärung in der Sprache der Theologie und Kirche. Übrigens verrät dieses Zusammenwerfen der von oben kommenden intelligiblen Formen mit den Gaben des Heiligen Geistes eine gewisse aufklärerische Tendenz.

heißen sie Gaben des Heiligen Geistes. Nach der Aufzählung des Propheten Isaias gibt es deren sieben: „Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Furcht Gottes.“ [1] O ihr herrlichen Körner, o du treffliche und wunderbare Saat! O du bewunderungswürdiger und gütiger Sämann, der du nur darauf wartest, daß die menschliche Natur es dir ermögliche, deinen Samen auf die Erde zu streuen! O glückselig alle die, welche eine solche Saat pflegen, wie es sich gebührt!

Der erste und edle Keim, der diesem Samen entspringt, um fruchtbar zu werden, ist das Begehrungsvermögen der Seele, das im Griechischen „hormen“ heißt [2]. Wird dieses Verlangen nicht wohl gepflegt und in guter, richtiger Zucht gehalten, so hilft der Samenwurf wenig, und es wäre besser nicht gesät worden. Darum verlangt der hl. Augustinus und auch Aristoteles im zweiten Buche der Ethik [3], der Mensch müsse den Mut haben, das Gute zu tun und seine Leidenschaften zu zügeln, damit dieser Schößling, wie gesagt, in guter Gewohnheit erstarke und in Geradheit sich erhalte, auf daß er Frucht bringen kann und aus seiner Frucht die Wonne der menschlichen Glückseligkeit hervorgehe.

Kapitel 22.

Es ist eine Forderung der Moralphilosophen, die von den Wohltaten gesprochen haben, daß man bei der Erteilung von Wohltaten mit Verständnis und Sorgfalt zu Werke gehen soll, um so dem Empfänger sie möglichst nützlich zu machen. Da ich einer solchen Forderung willfahren möchte, strebe ich danach, mein „Gastmahl“ in jedem seiner Teile soviel als

---

[1] Is 11, 2.

[2] *Ὁρμή*. Die Triebe und Affekte sind an sich betrachtet sittlich indifferent. Dante hält an dieser Grundlage der aristotelischen Ethik fest. Übrigens scheint diese Stelle Cicero (De fin. bon. III 7) entnommen zu sein (vgl. Moore, Studies in Dante I 267).

[3] Arist., Eth. II 1, 1103 b ff.

möglich nützlich zu gestalten. Weil sich mir nun die Gelegenheit bietet, hier einiges von der Wonne der menschlichen Glückseligkeit zu sagen, so glaube ich, für diejenigen, welche sie nicht kennen, gar keine nützlichere Untersuchung bieten zu können. Es ist richtig, was Aristoteles im ersten Buch der Ethik sagt [1] und Tullius im Buche vom Zwecke der Güter [2]: „Schlecht kommt der zum Ziel, der es nicht sieht." Ebenso schwer erreicht einer diese Wonne, wenn er sie zuvor nicht ins Auge faßt. Weil sie aber unsere angestrebte Ruhe ist, um derentwillen wir leben und unsere Arbeit verrichten, ist es nur nützlich, ja notwendig, daß wir dieses Ziel kennen und daraufhin dann den Bogen unserer Tätigkeit richten. Das würde hauptsächlich denen gut anstehen, die den Zugang hierzu nicht kennen.

Ich will die Ansichten des Philosophen Epikur und Zenos in dieser Frage unbeachtet lassen und mich hauptsächlich mit der wahren Meinung des Aristoteles und der übrigen Peripatetiker beschäftigen. Wie oben gesagt, entspringt der göttlichen Güte, die vom Augenblicke unserer Zeugung an in uns eingesät und eingegossen wurde, ein Keim, den die Griechen „hormen" nennen, d. h. natürliches Begehrungsvermögen. Und wie die keimenden Saaten anfänglich als Gras alle einander gleichen und im Wachsen dann einander unähnlich werden, so zeigt sich dieses Begehrungsvermögen, das von der göttlichen Gnade stammt, anfänglich durchaus nicht unähnlich dem, das rein aus der Natur stammt, sondern gleicht ihm, wie die verschiedenen Saaten einander ähnlich sind. Aber nicht bloß bei den Saaten, sondern auch bei den Menschen und Tieren findet sich diese Ähnlichkeit. Das ist offenkundig, daß jedes Lebewesen, sobald es geboren ist, mag es vernünftig oder vernunftlos sein, sich selbst liebt und all das fürchtet und flieht, was ihm entgegen ist, und wenn es größer geworden ist, sogar haßt [3]. In der Entwicklung dieses Be-

[1] A. a. O. I 2, 1094 a. [2] Cicero, De fin. bon. III 6.

[3] Thomas, S. th. I 20, 1 c: Primus enim motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor.

gehrungsvermögens findet sich alsbald eine Unähnlichkeit, in dem das eine diesen Weg einschlägt, das andere einen andern. So sagt auch der Apostel: „Viele laufen nach dem Preise, aber nur einer trägt ihn davon.“ [1] So entfernen sich die menschlichen Wünsche auf verschiedenen Wegen von ihrem Prinzip, und doch führt uns nur ein Weg zum Frieden. Wir aber wollen alle andern unberücksichtigt lassen und in diesem Traktate uns an den halten, der einen guten Anfang nimmt.

Der Mensch also liebt vom ersten Augenblicke an sich selbst, wenn er auch keine Unterschiede in den Dingen macht [2]. Erst später beginnt er zu unterscheiden zwischen den Dingen, die ihm besonders liebenswert oder mehr oder weniger hassenswert erscheinen, und je nachdem hängt er ihnen an oder flieht sie mehr oder weniger. Zu diesen Unterschieden leitet ihn seine Erkenntnis an nicht bloß in den Dingen, die er erst in zweiter Ordnung liebt, sondern auch in seiner Person selbst, der er doch in erster Linie seine Liebe zuwendet. Unter den verschiedenen Teilen seines eigenen Selbst liebt er die edelsten auch am meisten. Da aber der Geist am Menschen den edleren Teil darstellt, so liebt er auch diesen mehr als den Körper. Wenn sonach der Mensch in erster Linie sich selbst liebt und um seinetwillen auch andere Dinge und den besseren Teil seines Selbst mehr liebt, so ist klar, daß er den Geist mehr liebt als den Leib und jedes andere Ding. Den Geist soll er naturgemäß mehr lieben als alles andere. Wenn nun der Geist im Umgang mit dem Gegenstand seiner Liebe, der Furcht seiner Liebe, seine Freude hat, so wird ihm der Umgang mit dem Gegenstande, den er am meisten liebt, auch die größte Freude bereiten. Der Umgang mit unserer Seele bietet uns das meiste Ergötzen; wo wir aber am meisten Freude finden, da ist auch unser Glück und unsere Glückseligkeit. Höher als diese gibt es kein Vergnügen mehr, und

---

[1] 1 Kor 9, 24.

[2] Thomas, S. th. I 20, 1 ad d: In eo, quo aliquis amat se, vult bonum sibi.

keines kommt ihm gleich. Das leuchtet aus all dem bisher Gesagten ein.

Doch möge keiner sagen, jedes Verlangen komme aus dem Geiste. Hier bezeichnet das Wort „Geist“ nur den vernünftigen Teil der Seele, nämlich Willen und Intellekt[1]. So kommen also hier die sinnlichen Neigungen der Seele nicht in Betracht noch können sie in Betracht kommen. Denn ohne Zweifel ist das vernünftige Begehrungsvermögen edler als das sinnliche, und darum verdient es mehr Liebe. So also verhält es sich in dieser Frage.

Die Tätigkeit unseres Geistes kann eine doppelte sein, eine praktische und eine spekulative; praktisch ist soviel wie tätig. Beide geben große Freude; jedoch verleiht die betrachtende Tätigkeit, wie gesagt, eine größere. Die praktische Tätigkeit offenbart sich in unsern tugendhaften, ehrbaren Handlungen, die sich durch Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit auszeichnen. Die betrachtende Tätigkeit vollziehen wir nicht in Handlungen, sondern im Nachdenken über die Werke Gottes und die der Natur. In beiden Betätigungen beruht, wie es jeder erfahren kann, unsere Glückseligkeit und unser höchstes Glück[2]. Darin aber liegt offenbar die Wonne, die wie ein Same in uns angelegt ist. Allerdings erreicht dieser Same nicht immer sein Ziel, weil er eine schlechte Pflege findet, oder weil seine Triebkraft in die Irre geht. Doch läßt sich in ähnlicher Weise dieser Same nach eingehender sorgfältiger Pflege auch dorthin verpflanzen, wo er ursprünglich nicht zu finden ist, so daß er die gleiche Frucht zeitigt. Das ist dann geradeso, wie wenn man eine fremde Natur auf eine verschiedene Wurzel pflanzte. Darum gibt es auch für keinen eine Entschuldigung. Denn wenn ein Mensch auch nicht von Natur aus diesen Samen in seiner Wurzel trägt, so kann er ihn doch auf dem Wege der Ein-

---

[1] Eth. VI 2 unterscheidet Aristoteles das tierische, sinnliche und unvernünftige Verlangen von dem vernünftigen Begehren.

[2] Vgl. oben Kap. 17.

pflanzung erhalten [1]. Daher kommt es, daß es in der Tat wohl ebensoviele gibt, welche diesen guten Samen erst überkommen haben, wie solche, die von der guten Wurzel abgewichen sind.

Von diesen beiden Betätigungsweisen gibt also die eine mehr Glückseligkeit als die andere, und das ist die spekulative. Diese ist die reine Betätigung unseres Intellektes, also des vornehmsten Teiles. Darum richtet sich auf sie gleich von Anfang unsere Liebe und soll es auch tun. Diese Tätigkeit wird jedoch in diesem Leben ihren Gegenstand, Gott, das höchste Erkennbare, nur insoweit erreichen, als der Geist über Gott nachdenkt und ihn aus seinen Werken zu erkennen sucht. Daß wir diese Art von Glückseligkeit und keine andere im höchsten Maße erstreben sollen, lehrt uns das Markusevangelium, wenn wir es genau betrachten [2]. Markus erzählt, daß Maria Magdalena, Maria Jakobi und Maria Salome zum Grabe des Heilandes gingen und ihn besuchen wollten; sie fanden ihn aber nicht, sondern nur einen weißgekleideten Jüngling, der ihnen zurief: „Ihr suchet den Heiland; ich sage euch, er ist nicht hier; doch fürchtet euch nicht, gehet hin und saget es seinen Schülern und dem Petrus, daß er ihnen nach Galiläa vorangehen wird; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es gesagt hat." Unter diesen drei Frauen kann man die Vertreter des tätigen Lebens sehen, die Epikureer, die Stoiker und die Peripatetiker. Sie alle wandern zum Grabe, d. h. zur gegenwärtigen Welt, der Heimat alles Vergänglichen, suchen den Heiland, d. h. die Glückseligkeit, finden sie aber nicht. Da finden sie einen Jüngling in weißen Kleidern, der nach dem Zeugnis des Matthäus und der übrigen Evangelisten ein Engel Gottes war. So sagt Matthäus: „Der Engel Gottes stieg vom Himmel hernieder, ging hin, wälzte den Stein hinweg und setzte sich auf ihn. Sein Anblick war wie der Blitz, und seine Kleider waren wie der Schnee." [3]

[1] Durch gute Erziehung läßt sich bisweilen der tugendhafte Habitus erzielen, der andern als Adelsnatur angeboren ist.

[2] Mk 16, 1. [3] Mt 28, 2 f.

Der Engel ist diese uns von Gott verliehene Adelsnatur, die in unserer Vernunft redet und einem jeden Vertreter dieser philosophischen Richtungen, welche die Glückseligkeit im tätigen Leben suchen, zuruft: „Sie ist nicht hier." Geh hin und sag es den Schülern und Petrus, d. h. denen, die auf der Suche nach der Glückseligkeit sind, und denen, die wie Petrus, der den Herrn verleugnet, auf dem falschen Wege gehen, daß er ihnen nach Galiläa vorangehe, d. h. die Glückseligkeit werde ihnen nach Galiläa vorangehen, nämlich in der betrachtenden Tätigkeit! Galiläa bedeutet soviel wie Weiße[1]. Das Weiß ist aber eine Farbe, die mehr als jede andere von körperlichem Lichte gesättigt ist. So ist auch die betrachtende Tätigkeit an geistigem Lichte reicher als jede andere Tätigkeit hier auf Erden. Es heißt ausdrücklich: „Er wird euch vorangehen, nicht, er wird mit euch gehen. Das soll heißen, daß Gott immer über unsere Spekulation hinausragt, und daß wir ihn, unsere höchste Glückseligkeit, hier niemals einholen werden. Ferner steht geschrieben: Dort werdet ihr ihn sehen, wie er gesagt, d. h. dort werdet ihr seine Wonne und sein Glück zu kosten bekommen, wie er es euch hier versprochen, d. h. wie ihr es nach seiner Bestimmung erlangen könnet." Somit ist es klar, daß wir unsere Glückseligkeit, d. h. unser Glück, zuerst unvollkommen im tätigen Leben, in der Übung der moralischen Tugenden erreichen können, dann aber fast vollkommen in der intellektuellen Betätigung. Beide Betätigungsweisen sind die gebahnten und geradesten Wege, die uns zur höchsten Glückseligkeit, die man hier, wie gesagt, nicht ganz erreichen kann, das Geleite geben.

[1] Galilea = bianchezza. Die merkwürdige Erklärung liefert den Beweis, daß Dante ebensowenig Hebräisch wie Griechisch verstand. Er nahm aus Uguccionis Wörterbuch die Erklärung. Gala graece, latine dicitur lac . . . item a gala haec Galilaea, regio Palestinae, sic dicta, quia gignat candidiores homines, quam alia regio Palestinae. Diese rein äußerliche Erklärung war schon durch Isidors Elementarium vorbereitet. St Hieronymus kommt der ursprünglichen Bedeutung näher: Galilaea volubilitas dicitur (vgl. Toynbee, Dante Studies and Researches 285).

Kapitel 23.

So ist also über das Wesen des Adels im allgemeinen wie im einzelnen hinreichend geredet und so weit als möglich Klarheit verbreitet worden. Es läßt sich darum verstehen, wann der Mensch adelig heißt. Nunmehr soll die weitere Erklärung des Liedes folgen, die mit den Worten beginnt:

Wenn nun der Seele dieses Gut zu eigen.

In diesem Teile des Liedes werden die Zeichen angegeben, an denen man einen adeligen Menschen kennt. Die Strophe läßt sich in zwei Teile zerlegen: zuerst wird behauptet, daß der Glanz dieses Adels offen über dem ganzen Leben eines solchen Menschen liege; danach wird im einzelnen dieser Glanz nachgewiesen. Dieser zweite Teil beginnt mit den Worten:

Gehorsam, Demut, zücht'ges Wesen.

In erster Linie ist zu beachten, daß dieser göttliche Same, von dem die Rede war, in unserer Seele beständig sproßt und in jedem Vermögen der Seele, je nach Bedürfnis, ausschlägt und verschiedene Gestalt annimmt. Er sproßt in der vegetativen, sensitiven und rationalen Seele, verzweigt sich in alle Kräfte der einzelnen Seelen, treibt sie zur Vollkommenheit und bleibt in ihnen bis zu dem Augenblicke, da er mit dem unsterblichen Seelenteil zum höchsten und glorreichsten Sämann in den Himmel zurückkehrt. Das ist im ersten Teil ausgedrückt.

Der zweite Teil nennt uns die offenkundigen Zeichen, an denen man den adeligen Menschen erkennen kann; denn diese sind das Werk der göttlichen Güte. Damit ergibt sich eine Vierteilung, da sie in den vier Lebensaltern in verschiedener Weise sich zeigt, anders in der Jugend- und Manneszeit, anders im höheren Alter und im Greisentum. Nach diesen vier Lebensaltern ist die Strophe eingeteilt.

Hiervon hebt der zweite Abschnitt an:

Im Mannesalter ist sie tapfer, mäßig.

Der dritte Abschnitt:

Im höhern Alter zeigt sich dann die Seele.

Der vierte endlich:

Im vierten Abschnitt unsres Lebens.

Das ist im allgemeinen der Sinn dieses Teiles. Hierbei ist wohl zu beachten, daß jede Wirkung als solche so viel Ähnlichkeit von der Ursache empfängt, als sie aufzunehmen im stande ist [1]. Da aber unser Leben und überhaupt das aller Lebewesen auf Erden eine Wirkung des Himmels ist und dieser bei allen derartigen Wirkungen nicht mit seinem ganzen Umkreise, sondern nur mit einem Teile desselben vertreten ist, so muß seine Bewegung über ihnen stehen und er wie ein Bogen die Menschenleben und alle andern umspannen, und so müssen sie in ihrem Steigen und Fallen mit einem Bogen Ähnlichkeit haben. Wird dies auf unser Leben, von dem jetzt die Rede ist, allein angewendet, so ergibt sich, daß es nach Weise eines auf- und absteigenden Bogens verläuft.

Dieser Bogen würde bei allen gleich sein, wenn nicht der Stoff unserer angebornen Körperbeschaffenheit die für die menschliche Natur bestimmte Regel durchbrechen würde. Da aber der Feuchtgehalt der Wurzel größer oder geringer, besser oder schlechter und hier oder dort länger wirksam sein kann, um die Lebenswärme zu erhalten, so kommt es, daß der Lebensbogen des einen Menschen je nachdem kleiner oder größer als der des andern sein kann. Bald ist der Tod ein gewaltsamer, bald wird er durch eine zufällige Krankheit beschleunigt; aber nur der Tod, den man sonst einen natürlichen heißt, ist die Grenze, von der der Psalmist sagt: „Eine Grenze hast du gesetzt, die man nicht überschreiten kann." [2] Aristoteles, der Lehrer unseres Lebens, hat diesen in Frage stehenden Bogen gesehen; ihm schien unser Leben nichts anderes als ein Auf- und Niedersteigen zu sein. Darum nennt er

---

[1] Thomas, S. th. I 3, 3 ob. 2: Effectus assimilatur suae causae.

[2] Ps 103, 9.

in seinem Buche „Von der Jugend und dem Alter" die Jugendzeit nur ein Wachstum des Lebens [1]. Den höchsten Punkt auf diesem Lebensbogen anzugeben, ist wegen der schon betonten Ungleichheit nur schwer möglich. Doch halte ich dafür, daß er für die meisten zwischen das 30. und 40. Jahr fällt und bei denen, die eine gesunde Natur haben, in das 35. Jahr zu verlegen ist. Maßgebend ist für mich die Überzeugung, daß unser Heiland Christus die beste Natur sein eigen nannte. Dieser aber wollte im 34. Lebensjahre sterben. Es wäre nicht angemessen gewesen, wenn die Gottheit in ein abnehmendes Alter gekommen wäre. Auch ist nicht anzunehmen, daß er nicht auf dem Höhepunkt unseres Lebens hätte bleiben wollen, nachdem er in der Niedrigkeit des Kindesalters verweilt hatte. Auch die Tagesstunde seines Todes bekundet, daß er diese mit seinem Leben in Einklang bringen wollte. Darum berichtet Lukas, daß es fast die sechste Stunde war, als er starb, d. h. der Höhepunkt des Tages [2]. Daraus ergibt sich, daß für Christus das 35. Jahr der Höhepunkt seines Lebens war.

Allein nicht bloß eine Halbierung dieses Lebensbogens, die durch die heiligen Schriften gesichert ist, läßt sich durchführen, sondern es ergibt sich sogar eine Vierteilung, je nachdem die im Gegensatz zueinander stehenden Eigenschaften unserer Organisation zueinander in Verbindung treten; einer jeden von diesen Verbindungen scheint ein Teil unseres Lebens zu entsprechen. Deshalb ist die Rede von vier Lebensaltern. Das erste Viertel ist die Jugendzeit, die dem Warmen und Feuchten entspricht, das zweite die Manneszeit, die dem Warmen und Trockenen entspricht; das dritte das höhere Alter, das man mit dem Kalten und Trockenen vergleicht, endlich das Greisentum, das sein Gegenstück im Kalten und Feuchten hat.

---

[1] Arist., De iuvent. et senect. 18.

[2] Lk 23, 44. Dante irrt; um die sechste Stunde, d. h. im Höhepunkt des Tages, begann die Finsternis, und um die neunte Stunde starb der Herr.

So lauten diese Ausführungen Alberts im vierten Buche der Meteora [1].

Diese Zusammenstellung findet sich in ähnlicher Weise im Jahre, im Frühling, Sommer, Herbst und Winter; desgleichen auch am einzelnen Tage bis zur Terz und weiterhin zur Non, wobei man die Sext aus bestimmten Gründen die Mitte dieser Teile einnehmen läßt, und weiter bis zur Vesper und so fort. Darum sagten auch die Heiden, daß der Sonnenwagen vier Pferde habe; das erste nannten sie Eous, das zweite Pirous, das dritte Eton, das vierte Phlegon, wie Ovid im zweiten Buche der Metamorphosen die Teile des Tages beschreibt [2]. Ein kurzer Hinweis auf das sechste Kapitel des dritten Traktates läßt erkennen, daß die Kirche in ihren Tagzeiten zwölf Tagesstunden unterscheidet, die je nach dem Stande der Sonne groß oder klein sein können. Weil aber die sechste Stunde, der Mittag, die vornehmste und wirksamste des ganzen Tages ist, drängt sie hierhin so weit als möglich ihre Verrichtungen vom Vormittag oder Nachmittag zusammen. Darum verrichtet man das Gebet für den ersten Tagesteil, die Terz, zu Ende desselben und die Gebete des dritten und vierten Tagesteiles betet man zu Beginn derselben. So spricht man von einer halben Terz, ehe man zu ihr läutet, von einer halben Non jedoch, nachdem das Zeichen zu ihr schon verklungen ist, desgleichen auch von einer halben Vesper. Daher soll ein jeder wissen, daß zu einer richtigen Non das Zeichen immer zu Beginn der siebten Tagesstunde gegeben werden muß [3]. So viel sei für die vorliegende Abschweifung gesagt.

---

[1] In Albertus Magnus (De meteoris) findet sich die von Dante angeführte Stelle durchaus nicht, wohl aber in Alberts De iuventute et senectute tr. I, c. 2 (vgl. Toynbee, Dante Studies and Researches 47).

[2] Ovid., Metam. II 153.

[3] Dante berichtet über die Handhabung des liturgischen Stundengebetes, wie sie sich als kirchliche Praxis schon zu seiner Zeit herausgebildet hatte. In Wahrheit sollte die Matutin um Mitternacht gebetet werden, die Laudes bei Beginn der Dämmerung, die Prim

Kapitel 24.

Doch ich will wieder zu meinem Plane zurückkehren und von den vier Lebensaltern des Menschen reden. Das erste ist die Jugendzeit oder das aufsteigende Leben, das zweite ist die Manneszeit, die Lebenszeit der Freude und Vollkommenheit, das dritte das höhere Alter, das vierte das Greisentum. So wurde schon oben die Einteilung gemacht.

Daß die erste Lebenszeit bis zum 25. Jahre dauert, unterliegt bei verständigen Menschen keinem Zweifel. Bis zu diesem Zeitpunkt hin strebt unsere Seele danach, den Leib groß und schön zu machen; daher kommen die vielen, großen Veränderungen in der äußeren Gestalt, während der vernünftige Teil sich nicht recht entwickeln kann. Aus diesem Grunde verlangt das Gesetz, daß vor diesem Alter der Mensch nicht ohne einen volljährigen Pfleger bestimmte Angelegenheiten regeln soll.

Die zweite Lebenszeit, die in Wahrheit der Gipfel unseres Lebens ist, hat in ihrer Festsetzung verschiedene Vertreter gefunden. Ich für meine Person will die Ansichten der Philosophen und Ärzte beiseite lassen und mich auf meine Überzeugung stützen. Bei der Mehrheit, und auf diese kann und muß sich jedes natürliche Urteil stützen, beläuft sich diese Lebenszeit auf zwanzig Jahre. Mich bewegt hierzu folgender Gedanke. Wenn der Höhepunkt unseres Lebensbogens im 35. Jahre beruht, so braucht diese Lebenszeit ebensoviele Jahre zum Abstieg, wie sie zum Aufstieg gebraucht hat. Dieses Auf- und Niedersteigen hält sich gleichsam in jener Höhe des Bogens, wo sich wenig Biegung bemerken läßt. Daraus ergibt sich, daß die Manneszeit im 45. Lebensjahre zu Ende geht.

So wie aber der Aufstieg von der Jugendzeit bis zum Beginn des Mannesalters 25 Jahre beträgt, so beträgt der

---

um 6 Uhr, die Terz um 9 Uhr, die Sext um 12 Uhr, die Non um 3 Uhr, die Vesper vor der Abenddämmerung, das Kompletorium bei hereinbrechender Nacht. Dem Stande der Sonne gemäß rücken die sog. kleinen Horen auf.

[1] Cicero, De senect. 5, 13.

Abstieg, das höhere Alter, vom Mannesalter hinweg, ebensoviele Jahre. Sein Ende erreicht das höhere Alter im 70. Lebensjahre.

Da aber die Jugendzeit im Sinne unserer Einteilung nicht mit dem Lebensanfang beginnt, sondern erst acht Jahre danach und unsere Natur aufzusteigen strebt, hierbei aber zurückgedrängt wird, weil die natürliche Wärme an Größe und Kraft verliert, das Feuchte aber, wenn auch nicht an Quantität, so doch an Qualität zunimmt und darum weniger verdunstet und aufgebraucht wird, so kommt es, daß über das Greisenalter hinaus uns zuweilen ein Lebensrest von zehn Jahren oder mehr oder weniger übrigbleibt. Diese Zeit heißen wir dann das Greisentum. So ist uns von Plato überliefert, von dem man im besten Sinne sagen kann, daß er ob seiner inneren Vollkommenheit wie auch seiner Gestalt, die den Sokrates für ihn gefangen nahm, als er ihn zum erstenmal sah, der Natur entsprach, daß er 81 Jahre lebte. Das berichtet Tullius in seinem Buche „Vom Greisenalter". Ich aber bin der Ansicht, wenn Christus nicht gekreuzigt worden wäre und die ganze natürliche Lebensmöglichkeit hätte ausleben können, dann hätte er im 81. Lebensjahre den sterblichen Leib in einen ewigen umgewandelt[1].

Allerdings können diese Lebensalter je nach unserer organischen Beschaffenheit und Zusammensetzung länger oder

[1] Sonach ergibt sich folgendes: Dante ist durch Betrachtung der Heiligen Schrift und der aristotelischen Aufstellungen veranlaßt worden, die natürliche Dauer eines Menschenlebens auf 70 Jahre festzusetzen. Er vergleicht das Leben mit dem Bogen eines Halbkreises. Den Höhepunkt nimmt das 35. Lebensjahr ein. Je zehn Jahre vor und nach diesem Höhepunkt bilden das Mannesalter, also die schönste und fruchtbarste Lebenszeit. Vor dem Mannesalter steht die Jugendzeit mit 25 Jahren, nach ihm das von der Höhe herabsteigende Alter mit gleichfalls 25 Jahren. Dieses Prinzip der Dreiteilung durchbricht Dante in dem Bewußtsein, daß die ersten acht bis zehn Lebensjahre eigentlich ohne den vollen Gebrauch der Vernunft zerrinnen. Deshalb sei die Dauer des Lebens auf ca 80 Jahre zu bestimmen. So ergeben sich ihm vier Lebensalter.

kürzer sein. Aber wie dem auch sei, das angegebene Verhältnis scheint mir überall zu passen; es sind eben die Lebensalter in den einzelnen Fällen länger oder kürzer, je nach der Gesamtheit des ganzen natürlichen Lebens. In allen diesen Lebensaltern offenbart sich in der einzelnen Seele die Adelsnatur, von der die Rede ist, in ihren Wirkungen. Das soll jetzt näher bewiesen werden. Es ist klar, daß unsere gute und richtige Naturanlage in uns Fortschritte zu machen sucht; so sehen wir ja auch die Pflanzennatur in sich zunehmen. Darum sind auch für das eine Lebensalter andere Sitten und ein anderes Betragen von nöten als für ein anderes. So schreitet auch die edle Seele auf einem einfachen Wege vorwärts, vollbringt in bestimmten Zeiten und Lebensaltern die Handlungen, die zu ihrem letzten Ziele führen. Damit stimmen auch die Ausführungen des Tullius in seinem Buche „Vom Greisenalter" überein [1]. Ich will die bildliche Darstellung übergehen, die Virgils Äneis über den Entwicklungsgang der einzelnen Lebensalter entwirft, desgleichen die einschlägigen Ausführungen des Eremiten Ägidius im ersten Teile seines Buches „Von der Regierung der Fürsten", desgleichen die Andeutungen des Tullius in seinem Buche „Von den Pflichten" [2] und mich allein an das halten, was die Vernunft durch sich selbst einsehen kann. Diese erste Lebenszeit ist meines Erachtens die Pforte und der Weg, durch die wir zu einem guten Leben gelangen. Wer diesen Eintritt vollzieht, muß notwendig bestimmte Dinge besitzen, welche die gütige Natur, die an notwendigen Dingen nie Mangel leidet, verleiht [3]. So verleiht sie dem Weinstock zum Schutze seiner Frucht die Blätter und die Weinranken, womit sie ihrer Schwäche zu Hilfe kommt und das Gewicht der Frucht hält.

So verleiht denn die gütige Natur für diese Lebenszeit vier notwendige Dinge, die den Eintritt in die Stadt des glücklichen Lebens ermöglichen: Gehorsam, Milde, Scham und

---

[1] Cicero, De senect. 2, 4. [2] Ders., De off. 1, 35.
[3] De Monarchia I 10. Quum Deus et Natura in necessariis non deficiat.

körperlichen Reiz. So steht es im Gedichte. Wie aber derjenige, der nie in einer Stadt gewesen ist, ohne einen kundigen Führer die Straßen nicht fände, so würde auch der Jüngling, der in den wirren Wald dieses Lebens eintritt [1], den richtigen Weg nicht einhalten, wenn seine Eltern ihn nicht zeigten. Doch das Zeigen würde nichts helfen, wenn er ihrem Befehl nicht gehorchen würde. Darum ist für dieses Alter der Gehorsam notwendig. Wer nun die Frage stellte, ob man den, der schlimmen Befehlen Folge leistet, ebenso gehorsam nennt wie den, der guten folgt, dem gebe ich die Antwort, daß das nicht Gehorsam, sondern Übertretung ist. Wenn der König einen Weg anordnet und der Diener einen andern befiehlt, dann folgt man nicht dem Diener; denn das wäre dem König gegenüber ein Ungehorsam und damit eine Übertretung seines Befehles. Darum gibt Salomo da, wo er seinem Sohne gute Ermahnungen gibt, ihm als ersten Befehl: „Höre, mein Sohn, die Unterweisung deines Vaters!" [2] Dann warnt er ihn sogleich vor den bösen Ratschlägen und Lehren anderer: „Mögen dich die Sünder nicht durch ihre Schmeicheleien und ihre Reize dahin bringen, daß du mit ihnen gehest!" Darum muß das Kind so schnell, wie es kaum geboren die Mutterbrust sucht, sobald das Geisteslicht in ihm auftaucht, sich den guten Ermahnungen seines Vaters zuwenden, und dieser muß es belehren. Er aber soll sich davor hüten, in seinen Handlungen ein solches Beispiel zu geben, das mit den Worten seiner Lehre in Widerspruch steht. Denn naturgemäß schaut jeder Sohn mehr auf die Spuren seines Vaters als auf die der andern. Hierauf nimmt das Gesetz Bezug und sagt und verordnet, daß die Person des Vaters den Kindern immer heilig und ehrbar erscheinen müsse [3]. Daraus ergibt

---

[1] Selva erronea di questa vita (vgl. Inf. I 2).

[2] Spr 1, 8 10.

[3] Der Geist des Justinianischen Rechtes weht aus den Zeilen. Die Mutter gibt dem Kinde nur das Leben, sobald sein Geist erwacht, erhält es vom Vater die Belehrung.

sich die Notwendigkeit des Gehorsams für dieses Lebensalter. Darum schreibt Salomo in den Sprichwörtern: „Wer demütig und gehorsam den anhört, der ihn tadelt und bessert, wird Ruhm ernten."[1] Es heißt „er wird Ruhm ernten", weil Salomo zu einem jungen Menschen spricht, der in seinem Lebensalter noch nicht berühmt sein kann. Wollte einer entgegnen, daß dies nur vom Vater gilt und nicht von andern, so betone ich, daß auf den väterlichen Gehorsam sich jeder andere zurückführen läßt. So sagt der Apostel zu den Kolossern: „Ihr Söhne, seid euren Vätern in allem gehorsam, denn das ist der Wille Gottes."[2] Sollte der Vater nicht mehr am Leben sein, so gilt dies für denjenigen, der nach letztem Willen zum Vater bestimmt ist; und sollte der Vater plötzlich sterben, so verdient den Gehorsam derjenige, dem das Gesetz die Leitung des Sohnes anvertraut. Dann gebührt den Lehrern und Vorgesetzten der Gehorsam, den ihnen der Vater, oder wer seine Stelle vertritt, gleichsam abgetreten hat. Doch ist das vorliegende Kapitel durch die belehrenden Abschweifungen ziemlich lang geworden. Darum geziemt es sich, in einem neuen Kapitel von den übrigen zu reden.

Kapitel 25.

Eine jugendliche Seele, deren Naturanlage gut ist, zeigt aber nicht bloß Gehorsam, sondern auch Anmut. Das ist die zweite Eigenschaft, die dieses Lebensalter besitzen muß, um glücklich durch die Pforte des Mannesalters zu schreiten. Sie ist notwendig, weil wir ohne Freunde kein vollkommenes Leben haben können, wie auch Aristoteles im achten Buche der Ethik will[3]. Es hat aber den Anschein, daß man in der ersten Lebenszeit zum größten Teil der Freundschaften den Grund legt; denn hier fängt der Mensch an, anmutig oder das Gegenteil davon zu sein. Diese Anmut erwirbt man durch ein sanftes Benehmen, das sich in anmutigen und höf-

---

[1] Spr 15, 31. [2] Kol 3, 20. [3] Arist., Eth. VIII 1, 1155 a.

lichen Reden, Dienstleistungen und Handlungen kundgibt. Darum sagt Salomo zu seinem jungen Sohne: „Die Verächter verachtet Gott, den Sanftmütigen gibt er seine Gnade.“ [1] Und an einer andern Stelle: „Habe nie eine böse Zunge und von gemeinen Handlungen halte dich fern.“ [2] Somit ist es einleuchtend, warum ein junger Mensch Anmut braucht.

Aber auch Scham braucht das jugendliche Lebensalter; eine gute und edle Natur zeigt sie, wie es im Gedichte steht. Da aber die Scham im Jugendalter ein ganz offenkundiges Zeichen von einer edlen Natur ist, da sie für eine gute Grundlegung unseres Lebens, wonach eine edle Natur trachtet, notwendig ist, muß jetzt eingehend von ihr die Rede sein. Die Scham muß, wofern sie eine Grundlage für ein gutes Leben bilden soll, drei Gemütsstimmungen in sich fassen: Erstaunen, Scham und Scheu; das Volk macht allerdings diesen Unterschied nicht. Und doch braucht dieses Lebensalter alle drei notwendig aus folgendem Grunde. Junge Leute müssen ehrfürchtig und wißbegierig sein; sie müssen sich selbst zügeln, damit sie nicht über das Ziel hauen; sie müssen über ein Vergehen Reue zeigen, so daß sie es nicht noch einmal wagen. Alle diese Gefühle treffen in der Stimmung zusammen, die man gewöhnlich Schamhaftigkeit nennt.

Das Staunen ist eine Verwirrung des Geistes, wenn er große und wunderbare Dinge sieht oder hört oder in gewissem Sinne ahnt. Denn sofern sie groß sind, zwingen sie dem Ehrfurcht ab, der sie sieht; sofern sie bewundernswert erscheinen, machen sie ihn wißbegierig. Darum stellten die alten Könige in ihren Häusern prächtige Arbeiten aus Gold, Stein und Kunstwerke auf, um so die Betrachter ins Staunen zu versetzen und sie zu ehrfurchtsvollen Fragen nach der Stellung des Königs zu veranlassen. Darum erzählt Statius, der liebliche Dichter, im ersten Buche seiner „Thebanischen Geschichte“ [3], daß Adrastus, der König der Argiver, angesichts des Polineikes, der ein Löwenfell, und des Tydeus, der die

[1] Spr 3, 34. [2] Spr 4, 24. [3] Statius, Thebais I 397.

Haut eines Wildschweines trug, sich an die Antwort erinnerte, die ihm Apollo für seine Töchter gab; dann staunte er, wurde ehrerbietig und noch mehr wißbegierig.

Die Scham ist ein Rückzug der Seele vor häßlichen Dingen, verbunden mit der Furcht, in sie zu fallen. Das sehen wir bei Jungfrauen, bei guten Frauen und auch Jünglingen, die so züchtig sind, daß sie nicht bloß dann, wenn sie zum Bösen aufgefordert oder versucht werden, sondern schon bei dem Gedanken an unreine Dinge blaß oder rot werden. So erzählt auch der genannte Dichter im ersten Buche der Thebais[1], daß die Töchter des Königs Adrastus, Argia und Deiphile, als Akeste, ihre Amme, sie vor ihren Vater führte, angesichts der beiden Fremden, Polineikes und Tydeus, jungfräulich erblaßten und erröteten, daß ihre Augen jeden andern Blick mieden und nur auf das väterliche Antlitz, gleichsam auf ihren Zufluchtsort, richteten. O wie große Fehler hält diese Scham zurück! Wie viele unehrbare Dinge und Fragen heißt sie verstummen! Wie viele unehrbare Begierden zügelt sie! Wie viele schlimme Versuchungen ertötet sie nicht bloß in der schamhaften Person selbst, sondern auch in dem, der sie ansieht! Wie viele schmutzige Worte hält sie zurück! Tullius sagt im ersten Buche „Von den Pflichten“ mit Recht[2]: „Keine Handlung ist häßlich, die nicht an sich schon häßlich zu erzählen wäre.“ Der schamhafte und edle Mensch redet niemals Worte, die einer Frau nicht mehr ehrbar erschienen. Ach wie schlimm steht es einem Manne an, der nach Ehren sucht, Worte zu gebrauchen, die im Munde einer Frau sich schlecht ausnehmen würden!

Die Scheu ist eine Furcht vor Unehre wegen eines begangenen Fehlers. Aus dieser Furcht entsteht eine Reue über den Fehler, die in sich eine Bitterkeit trägt und dazu antreibt, den Fehler nicht mehr zu begehen. Darum erzählt der gleiche

---

[1] Statius, Thebais I 537.

[2] Cicero, De off. 1, 35. Die Stelle hat bei Cicero einen ganz andern Sinn.

Dichter am gleichen Orte, daß Polineikes auf die Frage des Königs Adrastus nach seinem Stande anfänglich zu sprechen Bedenken trug, weil er sich der Fehler schämte, die er gegen seinen Vater begangen hatte, und der Fehler seines Vaters Ödipus, die gleichsam auch dem Sohne zur Schande geworden sind. Darum nannte er seinen Vater nicht, wohl aber seine Ahnen und das Land und seine Mutter. Somit ist es klar, warum Schamhaftigkeit für das Jugendalter nottut.

Doch nicht bloß Gehorsam, Milde und Schamhaftigkeit zeigt eine edle Natur in der Jugendzeit, sondern auch Schönheit und Geschmeidigkeit des Körpers. So steht es auch im Liede:

Mit Schönheit schmückt sie ihren Körper.

Adorna ist Zeitwort, nicht Hauptwort, dritte Person des Indikativ im Präsens. Auch diese Eigenschaften sind für ein gutes Leben notwendig; denn unsere Seele muß einen großen Teil ihrer Tätigkeit mit dem Körper als ihrem Organ verrichten. Dann aber arbeitet sie gut, wenn der Körper in allen seinen Teilen in Ordnung und guter Verfassung ist. Wenn er aber das ist, dann ist er im ganzen und in seinen Teilen schön; denn die richtige Ordnung der einzelnen Glieder gibt den Genuß einer unaussprechlichen, wunderbaren Harmonie. Die gute Verfassung, d. h. die Gesundheit, umkleidet sie mit einer Farbe, die einen köstlichen Anblick verleiht. Wenn also davon die Rede ist, daß eine edle Natur ihren Körper schön, anziehend und feinfühlig macht, so will das so viel besagen, daß sie zur Vollkommenheit seiner Ordnung führt.

Diese Eigenschaften und die übrigen, von denen die Rede war, scheint die Jugend notwendig zu haben. Diese verleiht ihr auch die edle Seele, d. h. die edle Natur, zuerst gleichsam als eine Gabe, die von der göttlichen Vorsehung wie ein Same in sie gelegt wird.

Kapitel 26.

Bis jetzt war die Rede von jenem ersten Abschnitte, der von den äußeren Kennzeichen des edlen Menschen handelte.

Nunmehr soll die Erörterung auf den zweiten Abschnitt sich erstrecken, der mit den Worten beginnt:

Im Mannesalter ist sie tapfer, mäßig.

Damit soll gesagt sein: Wie die edle Natur in der Jugendzeit gehorsam, milde und züchtig sich zeigt und den eigenen Leib schön gestaltet, so tritt sie im Mannesalter gelassen und stark, mit Liebe, Höflichkeit und Gesetz auf. Diese fünf Eigenschaften brauchen wir anscheinend zu unserer Vervollkommnung, soweit wir auf uns selbst Bedacht nehmen. Hierbei muß jedoch beachtet werden, daß all das, was eine edle Natur in der Jugendzeit vorbereitet hat, das Werk der allgemeinen Natur ist, die das einzelne zur Vollkommenheit führt. Diese unsere Vollkommenheit gestattet eine doppelte Betrachtung. Man kann sie betrachten, sofern sie auf uns selbst Bezug hat, und diese muß im Mannesalter, das den Gipfel des Lebens bildet, vorhanden sein. Man kann sie aber auch betrachten, sofern sie auf andere Bezug hat. Da man aber zuerst selbst vollkommen sein muß und dann erst seine Vollkommenheit andern mitteilen kann, so muß man diese zweite Vollkommenheit im höheren Alter haben, wie es sich weiter unten zeigen wird.

Zuvor jedoch müssen wir uns an das erinnern, was oben im 22. Kapitel dieses Traktates vom Begehrungsvermögen zu lesen ist, das in uns vom ersten Augenblicke an sich regt. Dieses Begehrungsvermögen tut nichts anderes als wollen oder nicht wollen [1]; sofern der Mensch nun dem Rechten und in richtigem Maße nachstrebt und das, was zu fliehen ist, in der richtigen Weise flieht, ist er innerhalb der Grenzen seiner Vollkommenheit. Allerdings muß dieses Begehren von der Vernunft geleitet sein. Wie ein freies Pferd, so edel es seiner Natur nach auch sein mag, ohne einen guten Reiter von sich selbst nicht gut geleitet wird, so muß auch dieses Begehrungsvermögen, das in Zorn und Leidenschaft ausarten kann, mag es noch so edel sein, der Vernunft sich unterwerfen.

[1] Thomas, S. th. I II 8, 1 c: Appetitus nihil aliud est, quam inclinatio appetentis in aliquid.

Diese lenkt es, wie ein guter Reiter, mit Zügel und Sporen. Den Zügel gebraucht er, wenn es davonjagen will. Dieser Zügel heißt Mäßigung, die den Begierden die Grenzen ihres Weges zeigt. Die Sporen gebraucht der Reiter, wenn das Pferd zurückweicht und er es dorthin bringen will, wohin es nicht will. Diese Sporen heißen Tapferkeit oder Hochherzigkeit. Diese Tugend zeigt den Ort, wo zu halten und zu kämpfen ist. In solcher Bezähmung zeigt Virgil, unser größter Dichter, den Äneas in dem Teile der Äneis, der diesem Lebensalter entspricht. Es ist das vierte, fünfte und sechste Buch der Äneis. War das nicht ein Sichselbstbezwingen, als er Dido verließ, von der er, wie unten im siebten Traktat die Rede sein wird, so viel Angenehmes empfangen, mit der er so viel Schönes geteilt hatte[1], und nun sich auf den Weg machte, der ihm Ehre, Lob und reiche Frucht gebracht hat, wie das vierte Buch der Äneis es näher schildert?[2] Was kostete das für eine Aufmunterung, als Äneas allein mit der Sibylle es unternahm, in die Hölle zu steigen, um die Seele seines Vaters Anchises trotz aller Gefahren zu suchen, wie es im sechsten Buche der gleichen Geschichte zu lesen ist![3] So ist es also klar, wie wir in unserem Mannesalter zu unserer Vervollkommnung Mäßigung und Tapferkeit notwendig haben.

---

[1] Wenn die Annahme nicht trügt, daß Dante im Convivio die oben von ihm aufgezählten Tugenden zum Gegenstande der Erörterung machen wollte, so scheint sowohl der Reihenfolge nach wie nach der oben stehenden Äußerung die Tugend der liberalità, der Freigebigkeit den Gegenstand des siebten Traktates zu bilden. Wie Kraus (246) Beziehungen zwischen dieser Stelle und der Steinkanzone: «Così nel mio parlar» finden will, ist nicht ersichtlich.

[2] Virgil., Aen. IV 272 ff. Für die mittelalterliche allegorische Virgilauslegung, die insbesondere der lateinische Grammatiker Fulgentius (6. Jahrh., De allegoria librorum Virgilii) begründete, stand es fest, daß die Taten des Äneas für die verschiedenen Lebensalter typisch seien. So hält auch Dante daran fest, daß das vierte, fünfte und sechste Buch der Äneis die vorbildliche Handlungsweise des Äneas im Mannesalter enthalten. [3] Ebd. VI 261 ff.

Dazu gibt unsere gute Natur uns die Hand und die Anleitung, wie es im Liede ausdrücklich heißt.

Ferner bedarf dieses Lebensalter, um vollkommen zu sein, noch der Liebe. Vorwärts und rückwärts muß es schauen wie ein Ding, das im Mittagskreise steht. Ihm geziemt die Liebe zu den Ahnen, von denen es Leben, Nahrung und Belehrung empfangen hat, damit man ihm nicht Undankbarkeit nachsage. Liebe geziemt ihm gegenüber den Nachkommen; mit dieser Liebe und mit den ihnen gespendeten Wohltaten schafft man sich die Möglichkeit, wenn man selbst in ungünstige Verhältnisse gerät, von ihnen erhalten und geehrt zu werden. Daß Äneas diese Liebe besaß, zeigt der genannte Dichter im fünften Buche, wo Äneas die alten Trojaner in Sizilien zurückließ, sie dem Akestes empfahl und ihnen so alle Mühen ersparte, wo er desgleichen seinem Sohne Askanius, der mit andern Jünglingen das Waffenspiel betrieb, belehrte [1]. Danach leuchtet ein, daß dieses Lebensalter, wie das Lied sagt, Liebe braucht.

Weiterhin tut diesem Lebensalter Höflichkeit not. Zwar sind höfliche Sitten für jedes Lebensalter ein Schmuck, dieses aber braucht sie am allermeisten; denn das höhere Mannesalter braucht sie als Grundlage für die ihm eigene Würde und Strenge, das hohe Greisenalter um so mehr. Daß Äneas diese Höflichkeit besaß, zeigt der höchste Dichter im sechsten Buche, wo er erzählt, daß der König Äneas, um den Leichnam des toten Misenus zu ehren, der Hektors Trompeter war und sich an ihn angeschlossen hatte, sich daran machte, mit dem Beile Holz zu fällen, damit der Feuerstoß den Sitten gemäß den toten Körper aufnehme [2]. Das Mannesalter bedarf dieser Tugend notwendig; darum zeigt auch eine edle Seele diese Eigenschaft zu jener Zeit.

Endlich muß dieses Lebensalter gesetzlich sein. Gesetzlichkeit heißt das befolgen und in die Tat umsetzen, was die Gesetze sagen. Das geziemt sich vor allem für den Mann.

---

[1] Virgil., Aen. V 711 ff. [2] Ebd. VI 175 ff.

Der Heranwachsende hat, wie gesagt, wegen seiner Jugendlichkeit leicht Anspruch auf Verzeihung. Der Erwachsene muß infolge seiner größeren Erfahrung gerecht sein und darf das Gesetz nur dann außer acht lassen, wenn sein eigenes Gerechtigkeitsgefühl und das Gesetz fast zusammenfallen, so daß er beinahe ohne Gesetz seiner gerechten Überzeugung folgen kann. Das kann aber ein junger Mensch nicht tun. Für ihn mag es genügen, daß er das Gesetz befolge und in der Befolgung seine Freude finde. So machte es Äneas nach dem Berichte Virgils im fünften Buche, als er am Todestage des Vaters Spiele abhielt und jedem Spieler den versprochenen Lohn für seinen Sieg gesetzlich gab[1]; denn dieser lang geübte Gebrauch war ihnen Gesetz.

So leuchtet es also ein, daß dieses Lebensalter Gesetzlichkeit, Höflichkeit, Liebe, Tapferkeit und Mäßigung braucht, wie es der Text sagt, der nunmehr seine nähere Erklärung gefunden hat. In einer edlen Seele werden sonach sie alle sich finden.

Kapitel 27.

Damit hat jener Abschnitt des Liedes ausreichend Erörterung gefunden, der die Eigenschaften nennt, die für das Mannesalter aus einer edlen Seele sprossen. Darum wendet sich jetzt die Erklärung zum dritten Teil, der mit den Worten beginnt:

Im höhern Alter zeigt sich dann die Seele.

Hier werden die Eigenschaften namhaft gemacht, welche eine edle Natur im dritten Lebensteile, im höheren Mannesalter, zum Ausdruck kommen lassen muß. Eine edle Seele muß im höheren Mannesalter klug, gerecht, freigebig sein, muß gerne bereit sein, gute Worte zum Wohle anderer zu reden und anzuraten, mit einem Worte, leutselig sein. In der Tat, diese vier Tugenden sind diesem Lebensalter besonders angemessen.

[1] Ebd. V 70.

Zum besseren Verständnis sind die Worte des Tullius in seinem Buche „Vom Greisenalter“ einer Beachtung wert: „Unser Leben hat einen bestimmten Lauf und einen einfachen Weg, es ist der unserer guten Natur. Jedes Lebensalter stellt eine Jahreszeit für bestimmte Dinge dar.“ [1] Wie der frühesten Jugend die Möglichkeit verliehen ist, zur Vollkommenheit und zur Reife zu gelangen, so ist dem Mannesalter die Voll kommenheit und Reife eigen, damit seine angenehme Frucht für sie und andere Nutzen bringe. Nach Aristoteles ist der Mensch ein Gesellschaftswesen, darum ist er nicht bloß für sich selbst da, sondern muß andern nützlich sein [2]. So ist von Cato zu lesen, daß er nicht für sich, sondern für das Vaterland, ja für die ganze Welt geboren zu sein glaubte [3]. Also zur eigenen Vollkommenheit, die man im Mannesalter erwirbt, muß jene kommen, die nicht bloß für sich, sondern für andere leuchtet. Der Mensch muß sich wie eine Rose öffnen, welche nicht immer geschlossen sein darf, und den erworbenen Duft von sich geben. Diese Aufgabe kommt aber dem dritten Lebensalter zu, mit dem wir es jetzt zu tun haben. Es muß Klugheit, d. h. Weisheit, besitzen. Hierzu bedarf es eines guten Gedächtnisses für die Dinge der Vergangenheit, einer guten Kenntnis der Gegenwart, einer guten Vorsicht für die Zukunft. Der Philosoph sagt aber im sechsten Buche der Ethik: „Unmöglich kann einer weise sein, der nicht gut ist.“ [4] Darum kann man auch den nicht weise nennen, der mit Unterschleifen und Betrügereien sich abgibt; einen solchen muß man schlau nennen; ebensowenig würde man den weise nennen, der mit der Messerspitze genau in die Augenpupille träfe, oder den, der eine schlechte Sache gut durchführte; durch solche Handlungen schädigt er immer sich selbst vor

---

[1] Cicero, De senect. 10, 33. [2] Polit. I 2, 1253 a.

[3] Lucan., Phars. II 388.

[4] Arist., Eth. VI 13. Die Unterscheidung von savio und astuto entspricht der aristotelischen von φρόνιμος und πανοῦργος. Diese Unterscheidung findet sich auch in Dantes lateinischer Vorlage.

andern. Übrigens entstammen der Klugheit die guten Ratschläge, welche den, der sie gibt, wie den, der sie empfängt, in allen Angelegenheiten ein glückliches Ziel erreichen lassen. Diese Gabe erflehte sich Salomo von Gott, als er sich an die Spitze seines Volkes gestellt sah, wie im dritten Buche der Könige geschrieben steht[1]. Ein kluger Mensch wartet aber nicht, bis man ihn um Rat bittet, sondern unaufgefordert trifft er Vorbereitungen und gibt seinen guten Rat. Er gleicht der Rose, die nicht bloß dem, der sich ihr nähert, ihren Duft spendet, sondern auch dem, der achtungslos an ihr vorübergeht. Ein Arzt oder auch ein Gesetzeskundiger könnte hier einwenden: So soll ich also mit meinem Rate hausieren gehen und ohne Aufforderung, aus freien Stücken ihn hergeben, ohne auch nur einen Gewinn daraus zu ziehen? Ich antworte hierauf mit den Worten des Herrn: „Was ich umsonst empfangen habe, gebe ich umsonst hin.“[2] Darum sage ich dir, mein Herr Gesetzeskundiger, daß du die guten Ratschläge, die nicht auf deinen Beruf sich beziehen, sondern allein deiner dir von Gott verliehenen Einsicht, also der sog. Klugheit, entspringen, nicht an die Kinder desjenigen verkaufen darfst, der sie dir gegeben hat. Die Kenntnisse deines Berufes aber, die du selbst gekauft hast, kannst du verkaufen, aber nicht so, daß du nicht einmal hiervon den Zehnten Gott gibst, d. h. den Armen hilfst, denen nur der Schutz Gottes geblieben ist.

Diesem Lebensalter geziemt auch Gerechtigkeit, damit seine Urteile und seine Ansichten andern Licht und Gesetz seien. Weil die alten Philosophen die Gerechtigkeit, diese einzigartige Tugend, in vollkommener Weise gerade in diesem Lebensalter erblickten, so übergaben sie die Leitung ihrer Städte solchen, die in diesem Alter standen. Darum hieß ihre Regierung Senat[3]. O mein armes, armes Vaterland, wie habe ich Mitleid mit dir, so oft ich etwas lese oder schreibe, das von

[1] 3 Kg 3, 9. [2] Mt 10, 8.

[3] Senatus von senex.

der Leitung einer Stadt handelt![1] Jedoch will ich von der Gerechtigkeit im vorletzten Traktate dieses Buches handeln. Damit mögen vorläufig diese wenigen Ausführungen über sie genügen.

Auch freigebig muß der Mensch in diesem Lebensalter sein. Eine Sache ist dann am meisten am Platze, wenn sie den Forderungen ihrer Natur am besten genügt. Den Forderungen der Freigebigkeit kann man kaum in einem Lebensalter so gut nachkommen wie in diesem. Die Ausführungen des Aristoteles im vierten Buche der Ethik[2] und die des Tullius im Buche „Von den Pflichten“[3] geben zu verstehen, daß die Freigebigkeit Ort und Zeit überlegen soll, damit der Freigebige nicht sich und andern schade. Ohne Klugheit und ohne Gerechtigkeit läßt sich jedoch dies nicht bewerkstelligen. Solche Tugenden lassen sich aber vor diesem Lebensalter auf natürlichem Wege unmöglich vollkommen erwerben. Wehe euch, die ihr nur Böses sinnet und zum Unheil geboren seid, die ihr Witwen und Waisen zu Grunde richtet, die ihr die Schwachen beraubet, Diebe, die ihr auf fremdes Hab und Gut die Hand leget, die ihr davon eure Gastmähler ausstattet und Pferde, Waffen, Gewänder und Geld davon zu Geschenken hergebt, die ihr kostbare Gewänder traget, prachtvolle Häuser baut und dann euch einbildet, Freigebigkeit geübt zu haben! Heißt das etwas anderes, als das Tuch vom Altare rauben und den Räuber und seinen Tisch damit bedecken? Ihr Tyrannen, über eure Freigebigkeit muß man lachen, wie über den Räuber, der in sein Haus sich Gäste einlud und auf die Tafel das gestohlene Altartuch mitsamt den kirchlichen Zeichen breitete und dabei glaubte, daß andere es nicht merkten! Höret, ihr Halsstarrigen, was Tullius im

---

[1] Es geht nicht an, aus dieser Stelle zu folgern, daß Dante bereits etwas über den Staat, etwa die «Monarchia», wie Grauert will, geschrieben habe.

[2] Arist., Eth. IV 1, 1120a.

[3] Cicero, De off. 1, 14.

Buche „Von den Pflichten" euch zum Vorwurfe macht: „Es gibt in der Tat viele, die sich nach Glanz und Ruhm sehnen, die den einen rauben, um andern zu geben. Sie leben der Meinung, für gut zu gelten, wenn sie ihre Freunde auf alle mögliche Weise bereichern. Aber ihr Gebaren steht mit allen Pflichten so sehr im Widerspruch, daß es kaum etwas Schwereres gibt." [1]

Dem vorgerückten Lebensalter muß auch Leutseligkeit eignen, d. h. es soll gerne das Gute reden und es auch anhören; denn das Gute läßt sich dann gerne sagen, wenn man es auch gerne hört. Auch verbreitet dieses Lebensalter einen Schatten von Autorität um sich, so daß man ihm viel lieber als jedem andern Lebensalter zuhört. Auch weiß es infolge der langen Erfahrung viel Gutes und Schönes zu erzählen. Darum sagt Tullius im Buch „Vom Greisenalter" im Namen des alten Cato: „Ich fühle mehr denn je in mir den Trieb und die Lust, mich mit andern zu unterhalten." [2]

Daß diese vier Eigenschaften dem vorgeschrittenen Alter eigen sein müssen, lehrt auch Ovid im siebten Buche der Metamorphosen [3], wo er schildert, wie Kephalus von Athen zum König Äakus kam, um ihn für den Krieg Athens gegen die Kreter um Hilfe zu bitten. Er schildert die Klugheit des alten Äakus, der infolge Verpestung der Luft fast sein ganzes Volk verloren hatte, aber in seiner Weisheit die Gottheit selbst anflehte, sein totes Volk ihm wieder lebendig zu machen. Seiner Klugheit, die ihm Geduld verlieh und ihn der Gottheit entgegentrieb, verdankte er es, daß sein Volk ihm größer erstand, als es zuvor war. Auch als gerechten Mann weiß er ihn zu schildern, da er unter das neuerstandene Volk das verwaiste Land in gerechten Teilen wies. Als freigebigen Menschen schildert er ihn durch die Antwort, die er dem hilfeflehenden Kephalus geben läßt: „Ihr Athener, flehet mich nicht um Hilfe an, sondern nehmet sie euch; nehmet

---

[1] Ebd. I, 14. [2] Ders., De senect. 14, 46.
[3] Ovid., Metam. VII 490 ff.

ohne Bedenken die Kräfte dieser Insel und all meine Habe in eure Dienste; an Streitkräften fehlt es hier nicht, und der Gegner ist stark; die Zeit zu geben ist günstig, und einer Entschuldigung bedarf es nicht!“[1] Ach wie viel ließe sich in dieser Antwort ausführen; doch wer sie aufmerksam liest, für den reicht das hin, was Ovid gesagt hat. Auch als leutseligen Mann schildert er ihn, wenn er ihn dem Kephalus in langen Ausführungen die Geschichte der Pestkrankheit seines Volkes und dessen Wiederherstellung erzählen läßt.

Somit leuchtet es ein, daß diesem Lebensalter die genannten vier Eigenschaften zukommen müssen; denn eine edle Natur offenbart sie, wie es im Liede heißt. Und damit dieses geschilderte Beispiel noch wirkungsvoller sei, wird es dem König Äakus zugeschrieben, dem Vater des Telamon, Peleus und Phokus. Von Telamon aber stammt Aiax, von Peleus Achilles.

Kapitel 28.

Nunmehr soll der letzte Lebensabschnitt zur Erörterung kommen, der mit den Worten beginnt:

Im vierten Abschnitt unsres Lebens.

Damit will das Lied angeben, was eine edle Seele im letzten Lebensabschnitte, d. h. im Greisentum, tut. Zweierlei wird ihr zugeschrieben. Sie kehrt zu Gott zurück, als in den Hafen, von dem sie ausgezogen war. Sie segnet den zurückgelegten Weg, weil er recht und gut war und die Bitterkeit des Sturmes nicht kostete. Was Tullius im Buche „Vom Greisenalter“ sagt, ist richtig: „Der natürliche Tod ist für uns nach langer Schiffahrt ein Hafen und ein Ruheort.“[2] Und wie der gute Seemann, wenn er dem Hafen sich nähert, die Segel streicht und sanft, in schwacher Fahrt einfährt, so müssen auch wir die Segel unserer weltlichen Tätigkeit einziehen und mit Herz

---

[1] Ovid., Metam. VII 507 ff.

[2] Cicero, De senect. 19, 71.

und Sinn zu Gott uns wenden, damit wir ruhig und in allem Frieden im Hafen landen[1]. Dazu gibt uns unsere eigene Natur die große milde Lehre, daß in einem solchen Tode nicht Schmerz und Bitterkeit sei. Wie ein reifer Apfel leicht und ohne Gewalt von seinem Zweige sich löst, so zieht unsere Seele schmerzlos aus dem Körper, in dem sie geweilt hat. Darum sagt Aristoteles im Buche „Von der Jugend und dem Greisenalter": „Ohne Traurigkeit ist der Tod, der den Hochbetagten trifft."[2] Und wie dem, der aus weiter Ferne kommt, vor den Toren seiner Stadt die Mitbürger entgegenkommen, so gehen der edlen Seele die Bürger des ewigen Lebens entgegen. Das tun sie, wenn die Seele Gutes getan und gedacht hat. Denn wenn die Seele sich Gott anheimgegeben und von den weltlichen Dingen und Gedanken sich zurückgezogen hat, kommt es ihr vor, als sähe sie die, welche sie bei Gott glaubt. Darum legt Tullius dem alten Cato die Worte in den Mund: „Ein ungeheures Verlangen durchzieht mich, eure Väter zu sehen, die ich liebte, ja nicht bloß diese, sondern auch jene, von denen ich sprechen hörte."[3] In diesem Lebensalter gibt sich also die Seele Gott anheim und erwartet in großer Sehnsucht das Ende dieses Lebens. Sie will die Herberge verlassen und in die eigene Heimat zurückkehren; sie will die Wanderfahrt aufgeben und in die Heimatstadt eilen; sie will das Meer verlassen und im Hafen landen. O ihr Armen und Elenden, die ihr mit vollen Segeln diesem Hafen zueilet; ihr scheitert da, wo ihr ausruhen solltet, durch die Heftigkeit eurer Fahrt und richtet euch selbst zu Grunde, nachdem ihr einen so langen Weg hinter euch gelegt habt! Fürwahr, der Ritter Lancelot wollte nicht mit vollen Segeln im Hafen landen[4] noch auch unser edelster

[1] Der schöne Vergleich kehrt in der „Göttlichen Komödie" häufig wieder.

[2] Arist., De iuv. et senect. 17, 479 a.

[3] Cicero, De senect. 23, 83.

[4] Lancelot war der Hauptheld des berühmten Ritterromanes „Lancelot du Lac" aus der Artussage. Der Roman war auch in

Lateiner Guido da Montefeltro [1]. Mit vollem Rechte zogen sie die Segel ihrer weltlichen Tätigkeit ein; denn in ihrem Greisenalter ergaben sie sich der Religion und entsagten jedem weltlichen Geschäft und Vergnügen. Keiner kann sich damit entschuldigen, daß er auch noch im Greisenalter in den Banden der Ehe sei. Denn zur Religion wendet sich nicht bloß der, dem St Benedikt und St Augustin, St Franziskus und St Dominikus für Kleidung und Lebensweise zum Vorbilde geworden sind; der guten und wahren Religion kann sich auch der zuwenden, der in der Ehe steht; denn Gott verlangt von uns nur ein religiöses Herz. Darum sagt der hl. Paulus zu den Römern: „Nicht der ist ein Jude, der es äußerlich ist; nicht die Beschneidung ist eine wirkliche, die äußerlich geschieht; sondern der ist ein Jude, der es innerlich ist, und die Beschneidung des Herzens im Geiste, nicht dem Buchstaben nach ist die richtige. Dieser Vorzug stammt nicht von den Menschen, sondern von Gott." [2]

Eine edle Seele segnet auch im hohen Alter die vergangenen Zeiten; mit vollem Rechte. Sie läßt sie im Geiste

---

die italienische Literatur übergegangen. Über seinen sittlichen Wert hat Dante (Inf. V 137) ein vernichtendes Urteil gefällt. Im Roman wird berichtet, daß Lancelot sich zuletzt in die Einsamkeit zurückzog und Buße tat. Auf dieses letzte Kapitel im Lancelotroman spielt Dante an. Der Trobador Arnaut Daniel gilt als der Verfasser eines Romans von Lancelot; wahrscheinlich hat Dante diese Ausgabe benützt.

[1] In ähnlicher Weise nahm nach einem unruhigen Kriegerleben Guido da Montefeltro das Kleid des hl. Franziskus. Wahrscheinlich hat Dante seine eingehenden Studien über das Leben Guidos erst später gemacht. Gleichwohl läßt die hochdramatische Erzählung Guidos über seine letzten Lebenstage (Inf. XXVII 19 ff) erkennen, daß Dante innerlich mit dem „edelsten Lateiner" sympathisiert. Übrigens hat Dante die meisten Namen, deren Wert er mit dem Maßstab des Convivio gemessen hat, auch in der „Göttlichen Komödie" nachgewogen.

[2] Röm 2, 28.

vorüberziehen, erinnert sich an all die guten Taten, die ihren Reichtum und ihren Gewinn bilden, ohne die sie nicht in den Hafen einfahren könnte, vor dem sie steht. Dann macht sie es wie ein guter Kaufmann, der angesichts des Hafens seinen Gewinn prüft und zu sich selbst spricht: „Wenn ich nicht diesen Weg gegangen wäre, hätte ich diesen Schatz nicht und hätte auch keinen Grund, mich darüber zu freuen, daß ich jetzt zur Heimat zurückkehre.“ So segnet er den Weg, den er hinter sich hat.

Daß diese beiden Eigenschaften dem Greisenalter ziemen, schildert der große Dichter Lukan im zweiten Buche seiner Pharsalia, wo er Marcia zu Cato zurückkehren und flehentlich um Aufnahme bei ihm bitten läßt [1]. Marcia stellt die edle Seele dar. Und damit können wir aus dem Bilde die innere Wahrheit entnehmen. Marcia war Jungfrau, und als solche ist sie die Vertreterin der Jugendzeit. Dann kam sie zu Cato und wurde so zum Bilde des Mannesalters. Sie gebar Kinder, das sind die oben genannten Tugenden, die junge Männer haben müssen. Danach trennte sie sich von Cato und heiratete den Hortensius. Das soll heißen, sie verließ die Zeit des Mannesalters und trat in das fortgeschrittene ein. Auch diesem gebar sie Kinder, das sind die Tugenden, die für dieses Lebensalter notwendig sind. Dann starb Hortensius; damit soll das Ende des fortgeschrittenen Alters angedeutet sein. Marcia wurde Witwe; diese Witwenschaft spiegelt das Greisenalter wider, sie kehrte zu Cato zurück, in die Zeit vor ihrer Witwenschaft. Damit soll die Heimkehr der edlen Seele zu Gott zu Beginn des Greisenalters ausgedrückt sein. Wo auf Erden gibt es einen Menschen, der es mehr verdiente, als Bild Gottes aufzutreten, als Cato? Gewiß keinen [2].

---

[1] Lucan., Phars. II 338 ff.

[2] Dante bestellt ihn, den ungetauften Selbstmörder, zum Hüter des Vorpurgatoriums. Die schöne Anrede Marcias an Cato im Convivio erinnert an Purg. I 79 ff.

Und was sagt Marcia zu Cato? „Solange das Blut in mir glühte, d. h. in der Zeit meiner Jugend, solange ich die Mutterkraft in mir fühlte, d. h. im fortgeschrittenen Alter, das wirklich die Mutter der genannten Tugenden ist, tat und vollführte ich, Marcia, alle deine Befehle, d. h. die Seele war allen bürgerlichen Pflichten ergeben.“ „Ich nahm zwei Männer“, d. h. in zwei Lebensaltern war ich fruchtbar. „Nun ist mein Leib müde und in allen seinen Teilen arm, darum kehre ich zu dir zurück, weil ich einem andern Gatten nichts mehr geben kann, d. h. die edle Seele erkennt, daß sie keinen fruchtbaren Leib mehr besitzt, sie fühlt, wie die Glieder schwach werden, und kehrt zu Gott zurück, zu ihm, der keine körperlichen Glieder braucht. Und so bittet Marcia: Laß den alten Ehevertrag wieder aufleben, gib mir bloß den Namen der Ehe, d. h. die edle Seele ruft zu Gott: Gib mir, mein Herr, jetzt Ruhe, verleihe mir wenigstens, Herr, daß ich in jenem langen Leben deinen Namen trage.“ Und Marcia fährt fort: „Zwei Gründe bewegen mich hierzu, daß man mir nachsage, als Catos Gattin sei ich gestorben, und daß du mich nicht verstoßen, sondern mit Freuden als deine Gattin wieder aufgenommen.“ Diese zwei Gründe bewegen auch die edle Seele: als Braut Gottes will sie aus diesem Leben scheiden und will zeigen, daß es Gott angenehm sei, sie erschaffen zu haben. O ihr Unglücklichen und Unseligen, die ihr von hinnen scheiden wollet lieber unter dem Zeichen des Hortensius als des Cato. Sein Name bildet einen schönen Abschluß für die Erörterung der Kennzeichen des wahren Adels. Denn er ist der Vertreter des Adels in allen Lebensaltern.

Kapitel 29.

Somit hat das Lied seine Erklärung gefunden; auch die einzelnen Eigenschaften, die für jedes Lebensalter den Adel des Menschen ausmachen und ihn als solchen auch bekunden, sind klar geworden. Ohne diese gibt es keinen Adel im

Menschen, ebensowenig wie eine Sonne ohne Licht und ein Feuer ohne Wärme. Jetzt, nach dieser Erklärung des Adels, wendet sich das Lied zum Schlusse an die Leute und ruft ihnen zu: „Ihr, die ihr mich nun vernommen habt, rechnet selbst nach, wie groß die Zahl derer ist, die in dieser Frage im Irrtum waren; wie viele der Ansicht leben, adelig zu sein, weil sie von berühmten und alten Geschlechtern abstammen oder hervorragende Väter ihr eigen nennen und doch keinen Adel besitzen! Hierbei erheben sich noch zwei Fragen, die am Ende dieses Traktates füglich noch Beantwortung verdienen.

Herr Manfred von Vico [1], der sich zurzeit Prätor und Präfekt nennt, könnte mir entgegnen: „Wie es sich auch mit mir verhalten mag, ich bin die lebendige Erinnerung und Vertretung meiner Ahnen, die um ihres Adels willen das Amt der Präfektur verdienten, die würdig befunden wurden, bei der Kaiserkrönung die Hand mit aufzulegen, desgleichen die Rose des römischen Hirten in Empfang zu nehmen [2]. Darum habe ich Anspruch, daß mich die Leute ehren und mir Ehrfurcht bezeigen. So lautet der eine Einwand.

---

[1] Wie und wo Dante diesen Typus eines Ahnenprotzen getroffen, ist nicht näher bekannt. Er erwähnt ihn nur einmal. Er soll von den Herren von Sirimpopoli bei Viterbo abstammen. Auch seine Ahnen, berühmter als er, scheinen die Präfektur in Rom innegehabt zu haben.

[2] Gemeint ist die goldene Rose oder Tugendrose (rosa aurea). Sie wurde vom Heiligen Stuhle besonders fürstlichen Personen, aber auch Städten, Klöstern und Kirchen verliehen, wenn dieselben die Interessen der Kirche sehr gefördert hatten. Bisweilen wurde sie erteilt, um einflußreiche Monarchen günstig zu stimmen; so gab sie Leo X. 1519 dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen. Bekannt ist die vielumstrittene Übersendung der Tugendrose durch Pius IX. an die Königin Isabella von Spanien. Ihre Weihe erfolgt in feierlicher Weise immer am vierten Fastensonntag (Laetare).

Einen andern könnte der von San Nazzaro aus Pavia erheben und jener andere von den Piscicelli aus Neapel [1]: „Wenn es mit dem Adel sich so verhält, daß er ein göttlicher Same ist, der aus Gnaden in die Seele verpflanzt wurde, und die Nachkommen oder Sprossen keine Seele haben, so würde sich kein Nachkomme oder Sprößling adelig nennen können." Das richtet sich gegen die Ansicht derer, die unsere adeligen Sprossen in ihren Städten für ganz hervorragend halten.

Auf den ersten Einwurf erwidert Juvenal in der achten Satire mit dem Ausruf [2]: „Was hilft der Ruhm, den die Alten hinterlassen, wenn derjenige, der sich mit ihm umgibt, ein schlechtes Leben führt, wenn derjenige, der von seinen Ahnen redet und auf ihre großen und staunenswerten Taten weist, selbst sich elenden und gemeinen Handlungen hingibt? Wer wird den, so fragt der Satirendichter weiter, „auf Grund seiner edlen Abstammung adelig nennen, der seiner adeligen Geburt gar nicht wert ist? Das heißt nichts anderes, als den Zwerg einen Riesen nennen." Unmittelbar darauf sagt er einem solchen ins Gesicht: „Zwischen dir und dem Denkmal zu Ehren deines Vorfahren ist nur der eine Unterschied, daß sein Kopf aus Marmor ist und der deinige noch lebt." Hierin bin ich bei aller schuldigen Ehrfurcht mit dem Dichter nicht einverstanden. Denn die Statue aus Marmor, Holz oder Metall, die dem Andenken an einen mächtigen Mann ihr Dasein verdankt, unterscheidet sich sehr in der Wirkung von einem nichtsnutzigen Nachkommen. Die Statue bekräftigt immer die gute Meinung in denen, die den Ruhm dessen kennen, den sie darstellt, in den andern erzeugt sie dieselbe. Der nichtsnutzige Sohn oder Enkel tut aber das gerade Gegenteil. Er erschüttert den guten Ruf seiner Ahnen bei denen, die von ihm vernommen haben. Denn manch einer von ihnen wird den Gedanken aussprechen: „Es kann mit den

---

[1] Aus welchem Grunde Dante in geringschätziger Weise Vertreter der Familien San Nazzaro in Pavia und Piscicelli in Neapel heranzieht, wissen wir nicht. [2] Iuvenal, Sat. 8, 6 ff.

Ahnen dieses Menschen doch nicht so weit her sein, wie man sagt, da man ein solches Unkraut aus ihrem Samen wachsen sieht." Also nicht Ehre, sondern Unehre ladet der auf sich, der gute Ahnen in einen schlechten Ruf bringt. Darum sagt Tullius, daß der Sohn eines berühmten Mannes seinen Vater nicht in schlechten Ruf bringen darf. Deshalb geht meine Meinung dahin, daß die Leute denjenigen, der einen berühmten Mann in schlechten Ruf bringt, fliehen und nicht anhören sollten, ja insgesamt einen gemeinen Abkömmling edler Ahnen von dannen jagen sollten. Der gute Mensch muß die Augen verschließen, um nicht mitanzusehen, wie das edle Bild der Erinnerung in Schimpf und Schande getaucht wird. So viel sei vorläufig gegen den ersten Einwand gesagt.

Auf den zweiten Einwand läßt sich entgegnen, daß ein Geschlecht zwar an sich nicht Seele hat und dennoch wirklich adelig heißt und auch mit gewissem Rechte. Jedes Ganze besteht aus seinen Teilen, und ein Ganzes ist dann vorhanden, wenn es mit seinen Teilen ein einfaches Wesen ausmacht. So gibt es im Menschen nur ein Wesen im Ganzen und in jedem einzelnen Teile. Und was man vom einzelnen Teile aussagt, wird auch vom Ganzen ausgesagt. Doch gibt es auch ein Ganzes, das nicht gleiches Wesen mit den Teilen hat, wie ein Haufen Körner. Denn der Haufen hat eine zweite Art von Wesenheit, die aus den vielen Körnern sich ergibt, die für sich selbst ein wahres und erstes Wesen haben. In einem solchen Ganzen, sagt man, sind die Eigenschaften der Teile in zweiter Linie, wie das Sein. Daher redet man von einem weißen Haufen, weil die Körner, die den Haufen ausmachen, weiß sind. In Wirklichkeit ist die weiße Farbe in erster Linie in den weißen Körnern, in zweiter Hinsicht geht sie auf den ganzen Haufen über, und so heißt man ihn auch in zweiter Hinsicht weiß. Auf solche Weise spricht man auch von einem edlen Stamme oder Geschlechte. Wie bei einem weißen Haufen die weißen Körner überwiegen müssen, so müssen auch in einem edlen Geschlechte die edlen Menschen in der Mehrzahl sein, so daß die guten Glieder mit ihrem

Namen die vorhandenen Gegensätze in Schatten stellen und verbergen. Wie man bei einem weißen Haufen Körner den Weizen Korn um Korn entfernen könnte und an seine Stelle rote Hirse setzen könnte und endlich in der ganzen Masse eine andere Farbe erzielte, so könnten aus einem edlen Stamme die Guten Mann für Mann sterben und die Nichtsnutzigen an ihre Stelle treten. Damit wird sich sein ganzer Name verändern und er nicht mehr adelig, sondern gemein zu nennen sein. Dies möge als Antwort auf den zweiten Einwurf genügen.

Kapitel 30.

Wie schon im 3. Kapitel dieses Traktates ausgeführt wurde, hat diese Kanzone drei Hauptteile. Von den zwei ersten war die Rede. Der erste Teil beginnt mit dem 3. Kapitel, der zweite mit dem 16. Kapitel, so daß auf den ersten Teil 13 Kapitel, auf den zweiten 14 Kapitel treffen ohne die Einleitung der Kanzone, der zwei Kapitel gewidmet sind. In dem vorliegenden 30. und letzten Kapitel soll kurz vom dritten Hauptteil die Rede sein, der Tornata, die der Kanzone als Schmuck beigegeben ist und mit den Worten beginnt:

Kanzone mein, dem Irrtum tritt entgegen!

Ein jeder gute Handwerksmann muß seine Arbeit am Schlusse nach Kräften veredeln und schmücken, damit sie um so berühmter und kostbarer von ihm scheide. So will auch ich es machen, nicht als ob ich ein guter Arbeiter wäre, sondern ich ahme ihn nur in diesem Punkte nach. „Gegen die Irrenden" also ist sie gerichtet. Das ist ein Wort und auch der Name dieser Kanzone; beides habe ich dem guten Bruder Thomas von Aquin abgelauscht, der einem seiner Bücher, das er wider die Gegner unseres Glaubens schrieb, den Namen gab: „Gegen die Heiden." [1]

[1] Contra gli erranti — contra gentiles die apologetische, d. h. rein philosophische Summa des hl. Thomas von Aquin, dem Dante den treffendsten Namen gibt: Buono Fra Tommaso d'Aquino.

Zur Kanzone also sage ich, du sollst nun gehen, als wollte ich damit ausdrücken: Du bist nun fertig und hast keine Zeit mehr, stehen zu bleiben, sondern zu gehen, denn was du unternimmst, ist groß.

Und wenn du an den Ort gekommen,
Wo unsre Herrin Wohnung hat,

so sag ihr diesen Auftrag. Doch sagt unser Herr, daß man die Perlen nicht vor die Schweine werfen soll [1]; denn für diese ist es kein Gewinn, und den Perlen schadet es nur. So sagt auch der Dichter Äsop in seiner ersten Fabel, daß einem Hahne ein Körnchen Getreide mehr nützt als eine Perle [2]. Darum läßt er diese liegen und holt sich jene. In dieser Erwägung mahne ich die Kanzone zur Vorsicht und heiße sie, dort ihren Auftrag zu erledigen, wo diese Frau, nämlich die Philosophie, zu finden ist. Diese hochedle Frau findet man dann, wenn man ihre Wohnung, die Seele, in der sie sich aufhält, entdeckt. Die Philosophie selbst aber wohnt nicht bloß bei den Weisen, sondern sie ist, wie der vorige Traktat es lehrt, überall, wo die Liebe zu ihr wohnt. Solchen gegenüber soll sie sich ihres Auftrages entledigen, denn ihnen wird ihr Inhalt Nutzen bringen, und bei ihnen wird sie auch Aufnahme finden.

Ferner gebe ich der Kanzone den Auftrag: Sag dieser Frau:

Von eurer Freundin will ich sprechen.

Mit vollem Rechte ist der Adel ihre Freundin; denn beide lieben einander so, daß der Adel immer nach ihr verlangt und die Philosophie ihren holden Blick nie nach einer andern Richtung wendet. O wie groß und wie schön ist diese Auszeichnung, die am Ende dieser Kanzone dem Adel zu teil wird, wenn er zur Freundin der Philosophie erhoben wird, deren wahre Heimat im Allerheiligsten des göttlichen Geistes sich findet!

[1] Mt 7, 6. [2] Aesop., Fab. 1.



Personen-Register.



